



TITLE:

帛書老子文體考

AUTHOR(S):

小池, 一郎

CITATION:

小池, 一郎. 帛書老子文體考. 中國文學報 1978, 29: 1-45

ISSUE DATE:

1978-04

URL:

<https://doi.org/10.14989/177347>

RIGHT:

帛書老子文體考

小 池 一 郎

京 都 大 學

文中に引用した「老子」本文は、近年馬王堆漢墓より出土した「老子帛書」に基づいて、私自らが校定したものである。必要に応じて、校定注、譯注を略記した。

一 文體の「齊一性」

小川環樹氏は、「老子」の文體の齊一性を主張された。

「私はその（筆者注・老子の）大部分をあるひとりの著者が書いたであろうと考える。その理由の一つは、文體の齊一性である。（中略）思想的には異質にみえようとも、その用語と文體は前後を通じてほぼ一貫し、わずかの例外を除くと、その齊一性は明らかであって、各部分においても、著者とその時代や地域の隔たりは感じられない。」*

* 世界の名著 4 「老子・莊子」 中央公論社一四頁。中公文庫

帛書老子文體考（小池）

「老子」一四七頁。

「老子」の文體についての考え方のうち、小川氏のものをその一方の極とすれば、他の極には、例えば武内義雄氏の次の説が来る。

「其の文體から考へると、道德經の中には韻文の部分と散文の部分とがあつて、一人の人が一つの目的の爲に著作した本とは考へられない。」*

* 「老子の研究」一二二頁。

木村英一氏も、武内氏と同様の説だと思つてよい。

「道德經は、この長老思想家（筆者注・老子）の教訓として傳へられた名言と、それ以後漢（B・C二世紀）に亘る二三百年間に社會に行はれたそれと同様の思想的傾向をもつ俚諺・格言・名言の類とを集めて整理したもので、その原形の成立は漢初に屬するであらう。」*

* 「老子の新研究」創文社・自序三頁。

以上の二つの考え方の相異は、「老子」の文體を全體として把握することの困難さを物語る。それはまた、文體を考慮に入れずして、「老子」を語れぬことでもある。

ここでも、私の考え方（假説）を述べておこう。「老子」は幾つかの小文體を含む。小文體とは、「一定の表現技法（形式）が共働して、ある一つの志向（内容）を持つに至っている文章」の意である。それらの小文體は、全く別個に存在するのではなく、相互に關連しあい、全體の中でそれ自らの位置を占める。そして、「老子」全體は、依然として統一のとれた、一言語表現體（作品）である。このような全體の統一性を「大文體」と呼ぶという條件を付けた上で、「老子」の文體の齊一性を語ることが可能となる*。

* 私の「文體」の定義は、既に前三氏のものとは異なる。

しかしまだ何の結論も下されてはいない。右に述べたことは、以後文體を究めてゆく上での道筋に過ぎない。私は、まず「老子」の小文體の諸群、^{グループ}及び各群間の關係について考察し、次にそれらの文體が、實際に文章の上で如何に絡りあっているかを分析する。

二 文體の四つの層

「老子」の文體は、大きく四つの群に分かれ、それらは

並存するのではなく、層狀に展開する。私はこの前提を設けて、以下論を進める。この四つの層を、A層・B層・C層・D層と名づけておく。大雑把に言えば、A層は神祕主義的色彩の濃い、「老子」の核心^{コア}とも言うべき部分、B層はA層の展開したもの、D層はB層の伏流、C層はB層・D層の周邊に擴がり、「老子」の外縁を構成する部分である。

三 A層〔核心〕

「老子」の神祕主義については、既に先人の指摘がある。私がここで特に神祕主義を取りあげるのは、それが「老子」の言葉に大きく作用を及ぼしていると考えからである。そして、神祕主義的色彩の濃い言語を持つ部分が、恐らく「老子」の言葉の核心を形成する。

神祕主義は、神祕體驗、神祕思想、及び修行の三要素から成ると見ることが出来る*。今、この三要素に沿って、「老子」を觀てゆく。

* 岸本英夫集第二卷「神祕主義とヨーガ」・宗教神祕主義論の項參照。

〔1〕 修 行

「老子」には、神祕主義的な修行に關する記述が、斷片的にはあるが、幾つか見うけられる。

- (1) 載營魄抱一、能毋離乎、〔10〕*
 (さまよえる 魄を安んじて、一を抱いて、そこから離れずにおれるか。)

- (2) 專氣致柔、能嬰兒乎、〔10〕

(呼吸を整えて柔らかになり、赤子のようになれるか。)

- (3) 脩除玄監、能毋有疵乎、〔10〕

(神祕を視る心の鏡を洗い清めて、一點の曇りもないように出
 來るか。)

- (4) 天門啓闔、能爲雌乎、〔10〕

(天門を開閉して、雌となれるか。)

- (5) 致虛極也、守靜篤也、〔16〕

(虚を十分に招き、靜を篤く守る。)

- (6) 塞其兌、閉其門、〔52〕〔56〕

(穴を塞ぎ、門を閉じる。)

- (7) 知其雄、守其雌、〔28〕

帛書老子文體考(小池)

(雄を知り、雌を守る。)

* 〔10〕とは、「老子」第十章の略號である。以下同じ。帛書老子には章分けはなく、文章の順序も現行各本と異なる部分があるが、本稿では現行本(王注本・河上公本)の章次に従う。

修行についての直接的言及は以上に盡きるが、これらの修行は、神祕主義一般のそれとほぼ一致している。(1)については、意識の一點への集中は、神祕的瞑想に缺かせぬものである。* (2)はヨーガの調息法、(5)はヨーガの坐法や佛教の坐禪と軌を一にする。(6)は、「神祕主義(mysticism)」という言葉自體が、ギリシャ語の *μυσος* (目や口を閉じる意。)から來ている。* (4)は「天門」の意味がよくわからないが、これを「鼻」或いは「肛門」と取れば(6)に近いし、「爲雌」という性的なものも、神祕主義にしばしば現われるものである。(7)の「守其雌」も同様。)

* 例えば、エリアーデ「ヨーガの瞑想の出發點は、單一の對象に集中することである。」(著作集卷九「ヨーガ」)せりか書房・八八頁。)

* * 「理想」(一九七二・三)高橋亘「神祕主義について」一

頁。

以上、(2)(4)(5)(6)(7)の肉體的な修練によって、(1)の意識の集中が可能になり、最後には(3)の心的状態に達する。井筒俊彦氏の言葉を引けば、「禁欲的修業は、行者が自己の魂を清淨にし、その表面を遮蔽する曇りを拭掃して、恰も明鏡の物を映すごとくに神の姿を魂に映し、神を識り、最後に神と合一するための手段である」*。このようにして得られた澄み切った心境こそが、神祕體驗の訪れを可能にする。「神祕體驗が展開しやすいような素地というのは、一切の意識作用を純一化した透徹かつ明澄の心的状態に他ならない。***」

* 「イスラーム思想史」 岩波書店一五七頁。

** 岸本英夫集卷二・四三頁。

これらの修行が、〔10〕ではやや體裁を整えているものの、全體として斷片的にのみ記されているのは、「老子」が修行の傳授を直接の目的とはしていない爲であろうが、しかしこれらの數個の斷片によっても、その本體は十分に明らかにされている。

〔Ⅱ〕 神祕體驗

神祕主義にとって、修行は必須のものではないが、神祕體驗はその前提である。この體驗の主要な特徴は次の二點にある。

(1) それが直觀を通して得られること。

(2) 絕對者（超越的存在）との合一が知覺されること。

「老子」には、やはり、神祕體驗を直接的に述べたと思われる部分がある。

〔14〕 一者其上不⁽³⁾悠、其下不⁽⁴⁾忽、尋尋兮、不可名也、復歸於無物、是謂無狀之狀、無物之象、是謂忽恍、

（この一つものは、その上方は遠くはないが、その下方は盡きることがない。長々と涯しなく續いて、名づけることも出来ぬ程で、物がその姿を取らぬ世界に復歸する。これを「はつきりとした形の無い形」「物がその姿を取らぬ状態」と言う。これを「恍惚（ぼんやりとしていて定かでない）」と言う。）

* 「忽」を「盡きる」と譯した。爾雅釋詁に「忽、盡也」とある。

〔16〕 萬物並作、吾以觀其復也、夫物芸芸、各復歸於其根、曰靜、靜是謂復命、復命常也、知常明也、不知常妄、妄

作凶、

(萬物が並び起り、私はそれらが戻ってゆくのを観る。それらの物は盛んにうごめき、それぞれの根に復歸する。これを靜と云う。靜とは「命に返る」ことを言う。「命に返る」のが常である。常を知るのが明である。常を知らなければ、妄い。妄ければ凶事を引き起す。)

* 「常」とは、老子帛書では、「復歸を通して垣間見た所の、眞理の世界の在り様」を示唆する語としてのみ用いられる。

これに對して「恆」は「つねに・恒久の」の意味を持つ。

[21] 道之爲物、唯恍唯忽、忽兮恍兮、中有象兮、恍兮忽兮、中有物兮、窈兮冥兮、其中有精兮、其精甚眞、其中有信、

(道の物としての状態は、朧ろで霞んでいいる。朧ろな中に象がある。霞んだ中に物が有る。遙か奥深く、その中に精がある。その精は誠に眞實なものである。更にその中に、信すべきものがある。)

[25] 有物混成、先天地生、蕭兮寥兮、獨立而不改、可以爲天地母、吾未知其名也、字之曰道、

(何かある名状しがたいものが、混沌とした状態で存在した。それは天地に先立って生じた。もの寂しくがらんとしており、獨

りて存立して、變化することがない。これを天地の母とすることが出来る。私はまだその名を知らない。これに字して「道」と呼ぼう。)

以上の四例は皆、「道經」の中程に位置しており、また、先の「修行」についての記述も、ほぼ同じ所に集まっているのは、留意しておくべきであろう。さて、この四例では、對象(一者・萬物・道之爲物・物)は直かに見たものとして記述されている。特に「16」では「觀」の語が用いられている。「道」(或いはその現象)を、視覺によってか、心眼によってか、確かに見たのである。これを神祕體驗と呼んでよからう。ところで、これらの例は、幾つかの共通する表現を含んでいる。

- (1) 知覺された對象(即ち「道」)は、
 - a、物としての姿は無く、
 - b、ただうす暗く朧ろであり、
 - c、長く續いてうごめいており、
 - d、根源に復歸してゆく。(「14」「16」)
- (2) 「物」という語が必ず用いられる。

- (3) 擬態語が必ず用いられる。(視覚的)
- (4) 「定義」に屬する語句を必ず伴なう。
- (5) 知覺された對象の、言葉に表わしがいことを表明する。(14「不可名也、25「未知其名也」)

(6) 韻文體であること。

神祕體驗は、「洞察の瞬間に與えられた漠とした經驗」*であり、「日常生活の環境において使用されている概念的な言葉の中には、それを適切に表現し得るものがない。」*
* * *

* パートランド・ラッセル「神祕主義と論理」(著作集4 み
すず書房) 一四頁。

* * 岸本英夫集卷二・二四頁。

従つて體驗された「道」なるものは、言葉に移されれば曖昧たらざるを得ない。(5)はそのことを直接語っている。また(3)はわずかにその缺點を補わんとするものである。(2)について、はつきりと言葉で定義は出来ぬが、しかし確かに存在することを表わす爲に用いられた語であらう。具體的な形(名前)を持つものを「物」と呼ぶ必要はないのだ。

(4)の「定義」もやはり同じ働きを持つ。

〔III〕「定義」参照。

かく表現上の工夫を施して、「道」が(1)の如く表わされる。(1)bは、單に對象の樣態のみを言うのではなく、主觀がエクスタシーの状態に至っていることをも物語る。(1)dの「復歸」は、神祕主義に見られる特性の一つである。*

* 「太源へ還つて行こうとする止むにやまれぬ『強烈な憧憬』」

(井筒「イスラーム思想史」一七二頁。)

「自己を否定的に超越することを通じて根源に復歸する。」

(久野昭「理想」一九七・三——「神なき時代の神祕思想」六九頁。)

但し、ここでは「道」が復歸するのを、主觀が知覺する。即ち、運動するのは主觀ではなく、「道」なのである。少なくともそう意識されている。

「老子」の神祕體驗のもう一つの特徴は、神祕體驗によく現われる「輝き」を缺くことで、その全體の印象はむしろ暗い。それは、薄暗い根源に歸つてゆくという「道」の性質からもたらされるのだらうが、そこには、主觀の認識そのものの色調が影を落していると思われる。

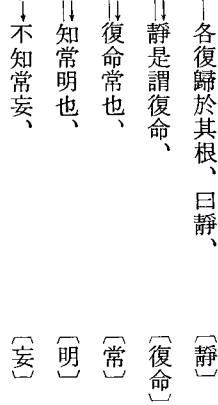
〔III〕 定 義

「老子」の中には一般に、語の定義に屬する表現が多い。

定義を直接示す「是謂」という語だけでも、二十六例見出しされる。その他の様式の定義(例えば「復命、常也」)を含めれば、更にその数は増す。ここでは定義と神祕主義との関連について、「16」を例に取り、検討してみよう。

〔16〕の定義の仕方

(定義される語)



定義される語は、皆神祕體驗と関連している。なぜこれらの定義が必要なのか。それは、神祕體驗の次の二つの特性に原因があろう。その一は、既に述べた如く、それが言葉に表わしがたいこと。直接それを言葉に出来ぬので、その状態を、ある特定された語で呼ぶのである。その二は、神祕體驗が層を成すということ。「體驗が深い境地に入るにつれて新しい視野が開け、いままでとは色調を異にした世界観や人生観があらわれてくることを重視する。世界観や

帛書老子文體考(小池)

人生觀がいわば層狀に存在することになる」*。

* 岸本英夫集卷二・三五頁。

諸層を示す語が、定義の形を取る。それは、「21」に最も典型的に現われている。

恍忽↓象↓物↓精↓信

これは、單に對象が層狀に存在することを示すだけでなく、それを認識する主觀も層狀に展開することを語っている。神祕體驗のさ中に在っては、主觀と對象とは未分化のままに在る。

〔iv〕 文體A₀の成立

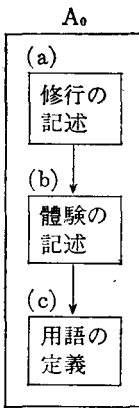
さて、ここで話を文體のことに戻そう。私は「老子」の神祕主義的修行、及びその結果もたらされる神祕體驗について考察して來た。そしてそこで述べた事柄が既に文體論的な意味を持っている。まず、修行については、記述が斷片的であって、文體論的にも一つのものとは判斷し難いが、しかし修行の方法そのものを述べるのみであることが、一つの文體を構成することになる。

神祕體驗を述べた部分は、形式的にも、内容上も共通す

るので、これを一つの文體（前述した小文體）と見なすことが出来る。

定義に關しては、神祕體驗の用語に關するもの〔14〕〔16〕〔25〕の該當する部分。〔21〕もこれに近い。のみで、一つの文體を成す。例えば、〔6〕「谷神不死、是謂玄牝」は確かに定義であり、定義という點では共通の表現技法を用いている。しかし、それは體驗とは直接關係していない。従ってここで言う「定義」の文體には入らない。文體は表現技法の一致に矮小化されるべきではない。その表現技法が何を目ざしているか、までが問われねばならぬ。

右の三つの文體（修行Ⅱa、體驗Ⅱb、定義Ⅱcと置く。）は、更に大きくまとめて、その全體を一つの文體と見なすことが出来る。これを文體A₀と名づける。



この文體を成立せしめているのは、神祕體驗を言葉に表現しようとする意志である。ここに、私が先に規定した小文

體、大文體の關係が小規模な形で實現されている。一般に文體と言うことを考える時、これら三小文體を一括することには、なお異論が提出され得よう。しかし、「老子」に在っては、これらは一つの文體を形成する。ただそれは、「老子」の他の文體を明らかにすることによって確認される質のものである。兄弟は、他家の人間と比べて始めて似ている。文體の概念は、既にその内に、「他者Ⅱ己」として異質な存在」の概念を取り込んでゐる。文體は單數では存立しえない生まれつきにある。

文體A₀によって成る部分が、「老子」全體の核心となる。そしてこの核心は言葉の爆發を呼び、その結果「老子」五千餘言が世に生まれた。

[V] 文體A₀の展開

神祕體驗によって直觀的に知覺された「道」は、言語による表現を超えている。それを文體A₀の如き形で提示するのみでは、「道」を他者に十分伝えることは出来ない*。

* 「老子」には、それを他者に伝えようとはしない部分があるように思われるが、これについては後に觸れる。

また己にとっては、「道」は實現してゆくべきものであって、いつまでも體驗の記憶に止まっていることは許されない。そこで、言葉を使う上での工夫がなされた。これを、三つの方向に分けることが出来る。

(1) 「道」の形而上學的な展開

(2) 比喻の使用

(3) 「二」の否定

文體論の視點より眺めれば、文體^Aが、三つの方向に展開したことになる。しかし、「展開」という語は、一般に「文體」の概念とは結びつかない。「文體」という以上、そこには一つの「型」が前提されており、「型」は空間的・非時間的であるのに對して、「展開」は、空間と同時に時間をも内に含むのであるから。對象が時間と共に展開（變化）してゆけば、そこに一つの型を認めることは困難であり、或いは無意味である。しかし、「老子」では、文體は展開する過程としてのみ認められる。この場合の文體とは、私の言う「小文體」のことであり、その展開の全過程を、「老子」の文體（大文體）と呼ぶことが出来る。

〔vi〕 「道」の形而上學的な展開（文體^A）

直觀的に把握された「道」を、哲學的思考によって肉付けしようとする試み。それは、「道」を體系化する方向を取る。つまり、「道」を世界全體の中に位置づけようとする。

〔1〕 道可道也、非恆道也、名可名也、非恆名也、無名萬物之始也、有名萬物之母也、故恆無欲也、以觀其眇、恆有欲也、以觀其所嚮、兩者同出、異名同謂、玄之又玄、衆眇之門、

（道は言葉に表わすことが出来れば、恒久の道ではない。名は名づけることが出来れば、恒久の名ではない。萬物の始めには名が無かった。名が出来て始めて萬物が生れ育ったのである。だから、恒に欲望に囚われていなければ、萬物の奧秘を観ることが出来るが、恒に欲望に囚われておれば、ただその外貌を観るに過ぎない。とは言っても、兩者は同じ所から出ていて、名は異なるが、元は同一のものである。それがつまり暗黒の中の暗黒、諸々の奧秘の出づる所である。）

* 「欲望」は、自然に反して、名づけることを求める。

* * 「兩者」とは、直接的には「萬物の奧秘（本質）」と「萬

物の外貌（現象）」を指すが、前者は「無名」「萬物之始」の世界に屬し、後者は「有名」「萬物之母」の世界に屬す。

〔14〕 執今之道、以御今之有、以知古始、是謂道紀、

（今の道をしっかりと握り、今の有「存在」を統御すれば、古の始源を知ることが出来る。これを「道の紀」と言う。）

〔40〕 反也者、道之動也、弱也者、道之用也、天下之物、生於有、有生於無、

（返るのは道の動きである。弱いのは道の働きである。天下の物は、有より生じる。有は無より生じる。）

〔51〕 道生之、而德畜之、物形之、而器成之、

（道がものを生み、徳がこれを畜い、物がこれに形を與え、器がこれを完成する。）

〔51〕 道生之畜之、長之遂之、亭之毒之、養之覆之、

（道はものを生み、畜い、成長させ、育て、整え定め、手厚く扱い、養い、保護する。）

これらは次の共通點を持ち、一つの文體を成している。

（文體A₁と名づける。）

1 形式的には四言句を主とし、若干三言句を含み、ほと

んどが韻文であること。

2 必ず「道」の語を用いること。その「道」は普遍的原理として、形而上學の意味に使われていること。また、

「物」の語がよく用いられること。^{*}

^{*} 但し、ここでは「姿ある物」。A₀では、「混沌とした物」であった。

3 なお神祕體驗の痕跡を留めていること。それは、神祕體驗の用語が使用されていることによって確かめられる（觀・眇・玄・衆眇之門・執・反）これらの語は、既に純粹に觀念の上での意味しか持たぬが、元は神祕體驗に出ている。

4 發展的に物事を捉えていること。

〔1〕 玄之又玄・衆眇之門↓萬物之始（無名）↓萬物之母（有名）

〔14〕 古始↓今之道↓今之有

〔40〕 無↓有↓萬物

〔51〕 道生↓德畜之↓物形之↓器成之

神祕體驗では、「道」は根源に復歸するものであった。

文體A₁では、それが逆に「根源（世界の始まり）」から説き

起されている。この逆轉は、感性(體驗・直觀)に基づく言葉と、知性(反省・思考)に基づく言葉との質の違いを示している。

とりわけ、右の4の特徴は、必然的に世界(天地)創造の構想へとつながってゆく。「老子」本來の神祕體驗は、世界創造譚とは無縁であるが、この段階になって、二つは結びつく。

* 「理想」(一九七七・十二)の對談「神祕主義―七つの柱」を最近讀んだが、次の示唆に富む發言がある。(七一頁)

「全宇宙をその始源まで問いつめて、一舉にそれを内面の世界に翻えしてしまふ」(宮坂有勝氏)

「逆にその内面の世界も一番奥まで行つて初めて宇宙の全體がわかる」(大沼忠弘氏)

「老子」でも同じような事が言える。「宇宙」(當然のことながら空間と時間とを含む。)と「物質」と「内面」とは、根源に於いて一つのものののだ。従つて、「老子」の神祕體驗は、世界創造譚の少なくとも原點たり得る。

世界創造を語るものとしては、「1」「14」「40」及び神祕體驗の項に入れた「25」の他、「42」がある。「42」は甲本乙本で

は「40」のすぐ後に續いている。(*後注参照。)

「42」 道生一、一生二、二生三、三生萬物、萬物負陰而抱陽、中氣以爲和、

(道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生じる。萬物は陰を背負い、陽を抱き、中氣によって調和している。)

陰陽思想は文體 A_1 とは馴染まないから、「42」は、 A_1 から派生した文體と見るべきであらう。

「老子」では世界創造譚、また「道」の形而上學は、これ以上深められることはなかった。天地に關する記述も、例えば「5」「天地不仁、以萬物爲芻狗」(天地には思いやがない。萬物をワラ人形のように扱う。——*祭りの時にまじないとして使い、用が済めば捨てた。)や、「7」「天長地久、天地之所以能長且久者、以其不自生也」(天地は永遠である。天地が永遠であり得るのは、それが自らは生長しようとしなからだ。)とあり、それ自體は天地(自然)觀を示すが、實際はどちらも、聖人の比喩として述べるのがその目的である。老子の關心は、自然(老子の「自然」ではなく、現代語の自然 nature)にではなく、人間に在った。*

* 津田左右吉『老子』はまた形而上學のもしくは哲學的思想に於て多く與かるところが無い。」「道家の思想と其の展開」一三四頁。

従つて文體_Aは、文體としてはこれ以上の發展を遂げることなく終る。

〔vii〕 比 喻（文體_A）

「老子」は「道」を言葉に表わす爲に比喻を多く用いる。とりわけ、物のイメージを最大限に生かし、利用する。その全ての例を取り出す余裕はないので、典型的なもののみを選んで検討を加える。

○水のイメージ

〔4〕 道沖、而用之又弗盈也、淵兮似萬物之宗、（中略）湛兮似或存、

（道は湧き出て来るものなので、これを使用しても、更に満たす必要がない。底深くて、萬物の祖先のようである。〔中略〕深々と水を湛えていて、あるいはずっと存在し續けて來たようでもある。）

〔6〕 谷神不死、是謂玄牝、玄牝之門、是謂天地之根、縣

縣乎、其若存、用之不動、

（谷神は不死である。これを幽遠なる牝^{メス}と言う。幽遠なる牝の門は、これを天地の根^{こん}と言う。綿綿として存在し續けているようであり、いくら用いても盡きることがない。）

〔6〕では「牝」のイメージが重なっている。この「深淵」のイメージは、「神祕體驗」に重なるものであり、「牝」は神祕主義的修行の〔10〕「爲雌」、〔28〕「守其雌」につながる所がある。^{*}つまり、比喻は、神祕主義的修行・體驗にその現實的な根^ねを持つ。任意に言葉が選ばれたのではない。

* 「雌」の語は「老子」ではこの二例のみが認められる。ある修行の行爲を示すものと推量されるが、具體的にはよくわからない。これに對して「牝」は五例が認められ、皆、單に「めす」を示す。

その他、〔8〕⁽¹⁶⁾〔15〕⁽¹⁷⁾でも「水」のイメージが用いられるが、そこでは「道」そのものではなく、「道の體得者」が水に比喻される。「道」が、人間の行爲として具現して來る様を、「水」のイメージを借りて述べるのである。

○「樸」と「嬰兒」のイメージ

「樸」と「嬰兒」も、「老子」の中で重要な位置を與えられた語である。「樸」は七、「嬰兒」は三の用例を持ち、前者は「道經」の後半、後者は「道經」の前半に集中している。そして、これらの語を核として、やはり比喩の文體が形成されている。

〔28〕知其雄、守其雌、爲天下谿、恆德不離、復歸於嬰兒、知其白、⁽¹⁸⁾守其辱、爲天下谷、恆德乃足、復歸於樸、

（雄を知り、雌を守れば、天下の溪谷となる。天下の溪谷となれば、恒久の徳が離れない。恒久の徳が離なければ、嬰兒に復歸する。潔白を知り、恥辱を守れば、天下の谷となる。天下の谷となれば、恒久の徳はそれで足りる。恒久の徳が足りれば、樸に復歸する。）——この章、文獻學上の問題があるが、略す。

「修行」「水のイメージ（谿・谷）」そして「復歸」。「復歸」は神祕體驗にしばしば見えたが、その場合には、「無物」〔14〕、「其根」〔16〕に歸るのであり、しかも「一者物」が根源に歸るのを、主觀が觀るのであった。ところが〔28〕では、「修行者・求道者」が復歸すべき最終的な境地の比喩

帛書老子文體考（小池）

（隱喻）として、「嬰兒」「樸」の語が用いられている。

さて、「嬰兒」は、〔10〕にも「專氣致柔、能嬰兒乎」とあるから、神祕主義的な意味がその元にあると考えられる。ここでもやはり、比喩はその現實的な根據を持つのである。⁽¹⁹⁾

一方「樸」は、「あらき」というその本来の意味の故に、「道」の形容として外部から取り入れられた語であろう。

なお、〔32〕〔37〕は、〔28〕とは別に、「樸」による比喩の文體を形成している。（文體_{A2}中の小文體である。⁽²⁰⁾）

〔VIII〕 「二」の否定（文體_{A3}）

バートランド・ラッセルは、神祕哲學の特徴について、次のように述べている。

「統一を信ずること。従って反對物ないし分割をいかなる場合にも決して認めようとしないうこと。」^{*}

「矛盾する命題を同時に認めること。」^{*}

^{*} 共に著作集4「神祕主義と論理」一五頁。

「老子」の神祕主義についても同様で、その神祕體驗の部分を見ても、二分化された、對立的な世界を見出すことは出来ない。そして、しばしば「一」という語が用いられ

る。「老子」全體で「一」は十五の用例があるが、その中、十三例に何らかの神祕主義的な意味を認め得る。例えば、

〔10〕 載營魄抱一、

〔14〕 一者其上不悠、其下不忽、

〔42〕 道生一、一生二、

修行、神祕體驗、またその形而上學的な反省、に於ける全ての過程で、「一」は重要不可欠な位置を占める。神祕主義は、その根底に、「二分化された世界」(即ち、知性に基づく日常世界)への批判精神を持つ。しかるにこの「一」*なるものは、言葉による表現を超えている。老子の考えでは、言葉は既に二分化されたものであり、「二」の世界に屬する言語は、「一」の世界を表現することが出来ない。

* この「一」を「道」と置き換えることが許されよう。その場合、〔42〕「道生一」の「一」は、「道」のこの世に於ける現象形態と見るべきであらう。

これは、言葉はその本性からして、眞理を表わし得ないことを意味するが、なおかつ、その言葉により「一」を表わす手段の一つとして、「逆説」が選ばれた。「老子」に則

して言えば、「逆説」とは、相矛盾^{きうご}対立する言葉(例えば、寒と暑を、同時に存立させることである。(例えば、「今は寒くて、しかも暑い。」)こうすることにより、「二」の觀念を破壊(否定)して、「一」を證明しようとする。「二」を否定する言語的方法(工夫)はこの他にもある。その一は、相對立するものの相對化。別の一方法は、對立する關係にある兩者を、どちらも肯定することである。(例「寒くてもよし、暑くてもよし。」)これらの「二」の否定の方法は、様々の形で「老子」の中に現われていて、それらを類別することは容易ではない。次に、それらの中で比較的わかりやすい例を引いて、検討してみよう。

〔56〕(1) 知者弗言、言者弗知、

(2) 塞其兌、閉其門、

(3) 和其光、同其塵、

(4) 挫其銳、解其紛、

(5) 是謂玄同、

(6) 故不可得而親、亦不可得而疏、

不可得而利、亦不可得而害、

不可得而貴、亦不可得而賤、

(7) 故爲天下貴、

(知っている者は、言おうとはしない。言う者は、知ってはいない。穴を塞ぎ、門を閉じる。光を和らげ、塵を清める。鋭どさを削り取り、紛れを解きほぐす。これを「玄同」と言う。だから、親しむことも出来ず、疎んじることも出来ない。利益を興えることも出来ず、損害を興えることも出来ない。貴ぶことも出来ず、蔑むことも出来ない。だから、天下の貴きものとなる。)

* 帛書老子では「不」と「弗」の間には明確な區別がある。

「不」は單なる否定詞であるが、「弗」は「意志を伴った否定」の語である。(論證は略す。)

** A・ウエイリー: All dust smoothed; と譯すのに従う。

今、考察に便利なように七つの部分に區切り、適當に行を變えた。(1)は、言葉によっては眞理の表わし得ぬことの表明であり、(2)は、「52」に同文が見えるが、あらゆる外部からの刺激を排除することにより、「二」の世界を拒絶し、「一」に到らんとする所の、修行を示す。(3)(4)は「4」に、「道」のこととして同文が使われている。(2)(3)(4)は、「○其○」の型が共通であり、且つ「門・塵・紛」で韻を踏むの

で、本來一連の文章であった可能性がある。「光」「塵」「鋭」「紛」は、それぞれ、二分化された概念の、他の一方のみが選び出されている。例えば、「和其光」の裏には、「照其闇」の如き一文が隠されていて、つまりは「光」と「闇」の双方の概念を否定し去る。他の文についても同じような事が言えよう。このような、(2)(3)(4)に於ける「二」の否定による「一」の認識(或いは「一」への同一化)を、(5)の「玄同」と呼ぶ。「老子」では「玄」は、「直觀的認識」によってのみ把握される不可思議」を意味する。(2)(3)(4)は、修行者(求道者)に課せられる所の、彼自らの行爲であらねばならない。現世が不可避的に所有する二元的性質を、己の心がまえ、身がまえによって克服してゆうこうとするのである。

(6)は、「玄同」ということを、逆説的表現で述べている。上段と下段とは、相反する命題ではあるが、必ずしも相排除しあうものではないので、上下二つの文を「亦」でつないでも、嚴密には逆説ではない。けれども、例えば「親」「疏」という、二分的な概念はやはり否定されることに

なる。

ところで、(6)は言語の面から言えば、「道」の「一」なる性質を、「二」的言語によって表現しようとしている。

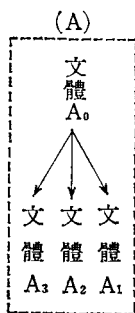
〔老子〕では言語自體が「二」的世界のものと考えられているのだが、ここは特に對立的語——親と疏など——が用いられている

ことを言う。つまり、言語的には「一」から「二」へと向う兆しを見せている。もちろん、「二」を否定しようとする意志に立脚してはいるのだが、しかしその爲に用いた言語が「二」の概念を含んでいる以上、一步「二」の世界へと踏み出したと見なければならぬ。神祕體驗の記述の段階では、なお、言語そのものが、周到な工夫の下にその二元性を掩ひ隠されていたのであるが。

〔ix〕 A層の成立

以上、〔vi〕道の形而上學的な展開、〔vii〕比喩、〔viii〕「二」の否定、の三項目に亘って「老子」の文體を考察してきた。この三つの文體は、先に述べた如く、文體_Aより派生した。そして尙かつ文體_Aとの係わりを強く持つ。その間の絆は「道」であり、その「一」なる、「名づけることの出来ぬ」

性質である。つまり、三つの文體は、「A₀より」という性格に於て共通する。その點で、これらは横に並立する。譬えれば、A₀は生みの親であり、三文體は子供である。子供は親に生み落され、親の面影を、程度の差こそあれ留めている。



右四つの文體は、異なる文體〔小文體〕であるが、しかし皆、Aという一家

族に含まれる。これが「老子」の文體のA層〔核心〕である。この層は、神祕體驗の影響を強く受けている。

文體A層を、小規模な形で實現された「大文體」と見なすことも可能である。

四 B層〔展開〕

神祕體驗は、神祕思想として展開する。ラッセルは言う。「神祕的洞察は、神祕のヴェールが脱がされたという感じ、かくれていた知恵が今や突然疑いを超越して確實になったという感じ、から始まる。確實性と啓示という感じが先ず

到來し、なんらかの確定した信念を得るのはその後である。神祕家が到達するはっきりした諸信念は、洞察の瞬間にえられた漠とした経験を反省した結果である。時には、この瞬間となんら實際の關係をもたない信念が、その後になつて教説の中核に入り込んで來ることがある。」(著作集 4 一四頁)

「老子」にもほぼ同じことが認められる。A層は、神祕思想として展開する。但しA層は、思想的な展開の形を取らぬことがあるように思われるが、それについては後述する。

さて、文體A₀は文體A₁・A₂・A₃へと展開したが、その中、A₁・A₂については文體としてのそれ以上の發展は見られない。^{*}

^{*} 文體A₂について言えば、「水」のイメージは様々な變容を遂げるが、それらを、A₂の發展としては捉えられない。

そこで、文體A₃が、「老子」の神祕思想的な發展を理解する上での鍵となる。^{*}

^{*} A₁・A₂・A₃に既に神祕思想としての性格が見受けられよう。

また、「老子」の全ての思想を「神祕主義」の名で掩い盡す

帛書老子文體考(小池)

ことは出来ない。そのことを認めた上で、なお、ここに神祕思想としての發展を見たい。

文體A₀(神祕體驗)は、文體A₃を通過することによって始めて、神祕思想として開花し得た。

[i] 文體B₀(聖人の無爲)の成立

〔2〕(1) 天下皆知美之爲美、斯惡已、皆知善之爲善、斯不善矣、

(2) 有無之相生也、難易之相成也、長短之相形也、高下之相盈也、⁽²²⁾音聲之相和也、先後之相隨、⁽²³⁾恆也、

(3) 是以聖人居無爲之事、行不言之教、萬物作而弗始也、⁽²⁴⁾爲而弗恃也、成功而弗居也、夫唯弗居、是以弗去、

(天下の人々が皆美しいものを美しいと認めるから、醜いものが生じる。皆善いものを善いと認めるから、善くないものが生じる。有と無とは互に補いあいつつ生じ、難と易とは互に補いあいつつ成立し、長と短とは互に形を決めあい、高と低とは互に満たしあい、音聲と肉聲とは互に諧和しあう。これらのことは不變である。それで聖人は、無爲のままに身を保って、言葉に表わさないで教化を行なう。萬物が動き出しても、自らは何かを始めようとはせず、事を爲してもその結果に頼ろうとはせず、

功績をあげてもその地位に安住しようとしなさい。そもそも安住しようとはしない。それで去ろうともしない。)

(1)は論理的な散文體。(2)は對偶を成す韻文。(1)(2)共に、相對化によって「二」を否定する。どちらも文體_Aに屬する*。

* 私はここで、韻文體と散文體とを含めて一つの文體とする。

私の文體論にとっては、韻文・散文は、文體の決定要素ではなく、文體を成す要素の一つにすぎない。もちろん、理想的な文體に在ってはこの要素を含むべきである。今問題にしているような例は、文體の内部の結びつきが弱いのである。

(1)の「已」「矣」を韻字と取る説もある。)

(3)は、(1)(2)に於ける「二」の否定から導びき出された文章で、その表現上の特徴は次の四點に要約できよう。

一、「聖人」が出てくる。

二、「無爲」が説かれる。

三、「二」の否定の表現を伴なう。

四、否定詞「弗」が用いられる。

「二」の否定は、單に觀念の段階に止まらずに、「聖人」の「無爲」として現實化される。「何も爲ない」ことにより、「二」を否定する。それは積極的な行爲の一形態なの

である。そのことはまた、「弗」という「意志を伴った

否定」の語によって表わされている。例えば、「成功」によつてもたらされる「二」的なものを、「而弗居」というように否定し去る。文體_Aでは、「二の否定」とは、「真理」「ものの在り様」への洞察、理解であつた。つまり、思索者の認識であつた。ところが、「2」の(3)では、それは倫理(實踐)の問題となつている。「二ではない」から「二とはならない」への轉換。(また、この所で「行不言之教」とあるのは、「二」を否定する行爲は、結局「言葉」になし得ないとの判斷が働いているが爲である。)なぜこのような轉換が行なわれたのか。それを問う前に、もう少しその轉換の跡を追つて見よう。

「老子」には、「2」の(3)とよく似た文型を持つものが幾つかある。その中の一例のみを引く。

〔22〕(1) 曲則全、枉則正、窪則盈、敝則新、少則得、多則

惑、

(2) 是以聖人執一、以爲天下牧、

(3) 不自視故彰、不自見故明、不自伐故有功、弗矜故能

長、夫唯不爭、故莫能與之爭、

(4) 古之所謂曲全者、幾語哉、誠全歸之、

(曲^{まこと}っておれば生命を全^{まこと}うし、枉^{ゆが}がんでおれば眞直ぐになり、窪んでおれば水を湛え、破れておれば新しくなり、少なければ得、多ければ惑う。それで聖人は「一」を執り、天下の長となる。自らは視ないので彰^{あき}かであり、自らは現われないので明白である。自らは伐^きらないので功績^{こうせき}が有り、矜^{たか}ろうとはしないので、長續き出来る。そもそも争うということがない。だからこれと争うことの出来るものは居ない。古の「曲全」と言われるものは、どうして單^{ひと}なる諺^{ことわざ}に過ぎぬであらうか。誠に生命を全うして、萬物の根源に歸ることなのである。)

全體を四つに分かつ。(1)は逆説言で、文體A₃に含まれる。

「曲則全」は、(4)にあるように、元は「語」(ことわざ)であらう。他の句も同類であるかも知れない。A₃は、既製の逆説的言辭を多く取り込んでいるものと考えられる。(2)に、「是以聖人」の句が来る。(2)は、(1)で説かれる「一」の理念(道)を、「聖人」の次元へと移す過渡の部分であり、(3)に於て、「一」の理念は、「聖人の無爲」として具體化される。そして(2)(3)の表現上の特徴は、前述の「(2)」「(3)」

四特徴に一致している。「不自」は「弗」と等價である。

(4)は、多分に説明的で、語り手自身をそこに感じさせるし、韻の踏み方も上文ほどには整っていないので、別の文體として残る。)

以上、「(2)」「(22)」の検討を通して、「(2)」「(3)」の四特徴が、「老子」の中で、一つの文體を成すと考えてよいであらう。この文體を、文體A層とは質を異にするので、文體B₂と名づける。但し、第四の特徴は、「弗」或いはそれと同類の語を伴うこと」と言い直しておく。この四特徴を、今假に文章に直してみると次のようになる。

「聖人が、自ら積極的に有爲(二)を否定して、無爲(一)であらうとする。」

かく言う「聖人」とは何か。なぜこの段階でそれが現われねばならぬのか。この點を次に考える。

〔ii〕「聖人」とは何か

我々はまず、A層には「聖人」が現われていないことを確認しておかねばならない。このA層に於ける「道」の認識は、暗い色彩を帯びていることを先に述べた。それは、認識者自身の、孤獨と絶望とを生むものでもあった。(20)

の獨白を見よ。) 私は、この「認識者の悲劇」とでも呼ぶべき情念は、二つの方向を取るのだと思う。一つは上方に向い、己の認識に生命を與えようとする。一つは下方に向い、伏流となつて存在する。「聖人」とは、認識者が、絶望に抗いつつ創り出した所の、「道」(眞理)の具現者ではなかったか。^{*}「聖人」はそれだけに、強い意志をもつて「二」を否定し、「無爲」に生きる。しかしながら、この「無爲」は、認識者の現實に於ける無力さの裏がえしでもあるように、私には思われる。^{**}

* [5][7]では、「聖人」が「天地」に喩えられている。或いは、「天地」への深い洞察から生み出されたのが、「聖人」の概念なのであろうか。

** 入矢義高氏『「無爲」といい「自然」といい「道」というのも、ひょっとしたら彼の絶望の裏がえしに過ぎぬかもしれないという気がする。いいかえれば、そのような自分に向つて必死になつて言い聞かせようとした切札の言葉だったのかもしれないという氣もする。』(新訂中國古典選 [朝日新聞社] 附録 NO・20—老子斷想)

〔Ⅲ〕 文體 B₀ の諸相

文體 B₀ に屬するものを、順次檢證してゆくと、同じ B₀ の中にも幾つかの相があり、それらを發展として捉えることが出来ることに氣づく。その第一の段階(B₀初期)では、B₀の文體を成す四特徴がほぼ満たされている。前記した〔2〕〔22〕がその典型であり、表現技法としては「弗」「逆説的言辭」「尻取り語法」^{*}が多く用いられている。^[31]

* [2]「成功而弗居也、夫唯弗居」など。

第二の段階(B₀中期)になると、聖人の無爲に重點が移り、聖人は「既にそのようなにある」ものとして、靜止的に受容される。そして、第一の段階には無かつた政治的性格を持つようになり、「民衆」が強く意識されだす。表現上は、「弗」「二の否定」が後退する。第三期(B₀末期)になると、第二段階の性格を引き繼ぎつつ、他面では B₀ とは異質なものが生まれてくる。「欲望否定」「救済」「處世」「天道」「保身」等の思想。これらは文體論的にみても、B₀ から離脱しつつある。そして「聖人」は、再び積極的に、(しかし今度は他者に向つて)行動し始めるようである。

次に、第二、第三期の例をそれぞれ一つずつ示すことに

する。

〔63〕 爲無爲、事無事、味無味、大小多少、報怨以德、圖難於其易、爲大於其細也、天下之難、作於易、天下之大、作於細。是以聖人終不爲大、故能成其大、夫輕諾必寡信、多易必多難、是以聖人猶難之、故終於無難、

(何もせぬようにする。何事も起さずにいる。味無きものを味わう。小を大とし、少を多とし、怨みに報いるに徳を以てする。難しいことは、それが易しいうちに手を下し、大きいことは、それが小さいうちに爲でしまう。天下の困難は、易しいことから起り、天下の大事は、小さなことから起る。それで聖人は、最後まで尊大にならない。だから偉大な事業を成し遂げることが出来る。輕く承諾するような者は、めったに信用出来ない。始めに易し過ぎれば、必ず後で難しくなる。それで聖人は、易しいことに對してもこれを難しいものとして對處する。だから最後まで困難に遇うことがない。)

B₀ 中期の例。「弗」という強い否定が見られないのは、「有爲」を否定して「無爲」を守るという意志には注目されず、既にそのようにあるものとして聖人が形象されている爲であろう。そしてこの「聖人」は統治者なのである。技法的

帛書老子文體考(小池)

には、尻取り語法を持つ點、「夫輕諾必寡信、多易必多難」という處世訓の見えることに特徴がある。〔64〕(後半)⁽³²⁾も同例だと考えてよい。ここでは「民」「衆人」が意識されている。

〔27〕(前半省略)

是以聖人恆善救人、而無棄人、物無棄財、是謂惛明、故善人、善人之師、不善人、善人之資也、不貴其師、不愛其資、雖智乎大迷、是謂眇要、⁽³⁶⁾

(それで聖人は、恒にうまく人を救って、人々を見棄てることがない。物については、財となるものを棄てることがない。これを「明に習らう」と言う。だから善人は、善人の先生であり、不善の人でも善人の援助者となる。自分の先生を尊ばず、自分の援助者を大切にしなければ、たとえ智恵が有ろうとも、大いに迷うことになる。これを「幽遠なる要諦」と言う。)

B₀ 後期の例。この章は、「是以聖人」の句を伴うものの、内容はかなり他のB₀と異なる。「聖人」は「無爲」に止まらず、積極的に行動に出ている。また、「是謂惛明」「是謂眇要」という、神祕主義の用語定義に似た型を持つ。更

に「善人」「救人」の思想もB₀では他に見られぬものである。

さて、このようなB₀の内部に於ける發展は、「老子」の内で精神が動きつつある以上、恐らくは必然なのである。新たなものは、それが精神の動きである以上、必ず意志を伴ない、そして一度成し遂げられたものは、定着・固定され、定着・固定されたものは、當初の精神を腐敗させつつ、外部から異質なものを取り入れることによって、蘇生を圖ろうとする。このようにして蘇生したものは、もはやもとのB₀ではあり得ない。ここに新たな文體が生み出されることとなる。

文體B₀の考察を終える前に、少し補足をしておこう。B₀の大部分は韻文體を成す。但し必ずしも整然とした型をとってはいない。また、B₀には、「吾」が顔を出さない。

(29)一例のみが例外。「吾」は、ここでは、「聖人」に身を托して生きている爲であらうか。

〔iv〕 文體B₁(知足)

ここで〔63〕(21頁)に戻る。〔63〕は「知足」「保身」を説

き、處世訓を含む。「老子」にはこれに似た文體を持つものがある。

〔33〕 知人者智也、自知者明也、勝人者有力也、自勝者強也、知足者富也、強行者有志也、不失其所者久也、死而不忘者壽也、

(人を知る者は智慧が有る。己を知る者は明哲である。人に勝つ者は力が有る。己に勝つ者は強い。足ることを知る者は豊かである。必ず實行する者は意志が有る。己の在り方を誤らぬ者は久しく己を保つ。死んでも忘れられぬ者は壽命が長い。)

「知足」及び「長生への希求」。處世訓。(前半には別の思想も見える。)

〔44〕 名與身孰親、身與貨孰多、得與亡孰病、甚愛必大費、多藏必厚亡、故知足不辱、知止不殆、可以長久、

(名聲と身體とでは、どちらが己にとって親しいか。身體と財貨とでは、どちらが勝っているか。手に入れるのと失なうのとでは、どちらが憂い事であるか。もの惜しみが過ぎれば必ず出費が嵩む。多く貯えれば必ず多く失なう。だから、満足することを知れば、辱められることがなく、節度を守れば、危ういことが無い。そして長く持續することが出来る。)

「處世訓」「知足」そして「長久」。(但し、「身體を大切に
する」思想は、系統を異にする。)特に、「甚・愛・必・大・費、多・藏
必・厚・亡」の如きは、「63」の「輕・諾・必・寡・信、多・易・必・多・難」と
型を同じくする。

私は、この三點(知足・處世訓・長生保身)を備えた文體を B_1
と名づける。「63」は、 B_0 と B_1 との橋渡しの役割を果してい
るのである。その他、「46」も B_1 に含まれるが、この章では、
非戰の立場から「知足」を説いている。⁽³⁹⁾

B_1 は皆韻文體であり、引用される處世訓は對偶を成す。

「知足」は、「無爲」の消極的な轉回であると考えられる。
本來積極的な否定の行爲であつたものが、受動的・保身的
なものに變化した時、「聖人」の語は消えた。

〔V〕 文體 B_2 (長生保身)

さて、文體 B_1 の一特徴「長生」は、「知足」とは無關係
に一つの文體を形成している。

〔59〕 治人事天、莫若嗇、夫唯嗇、是以早服、早服是謂重
積德、重積德、則無不克、無不克、則莫知其極、莫知其
極、可以有國、⁽³⁹⁾有國之母、可以長久、是謂深根固柢、長

帛書老子文體考 (小池)

生久視之道也、

(人を治め、天に仕えるには、嗇^けなのが最もよい。嗇でありさえ
すれば、早く民を従えることが出来る。早く民を従えるのを、
「德を積み重ねる」と言う。德を積み重ねれば、かなわぬこと
が無い。かなわぬことが無ければ、その限界を知る者が居ない。
その限界を知る者が居なければ、國を保つことが出来る。その
上に國の母を所有すれば、長く持續することが出来る。これを
「根本^{もと}を深く固める」と言う。これが、長く生き續ける道であ
る。)

この章は、他章にもよく見られる表現技法を多く含む。

「夫唯く是以く」「繰り返し」「是謂」それはさておき、「長
生」でまず B_1 に結びつく。しかし B_1 と比較した場合、「知
足」とは無縁であり、支配者(統治者)の側に立っていて、
従つて處世訓的な言辭はなく、それに代つて二つの定義が
配されている。また、「有國之母」という解し難い句を有
す。「母」とは何か。いずれにせよ、 B_1 と重なり合う部分
を持ちつつ、 B_1 とは方向を異にしている。

なお、「長生」「長久」は、普通、章或いは節の末尾に
位置する。これは、一つの文體的特徴となる。

〔52〕(1) 天下有始、以爲天下母、既得其母、以知其子、既

知其子、復守其母、沒身不殆、

(2) 塞其兌、閉其門、終身不勤、啓其兌、濟其事、終身不救、

(3) 見小曰明、守柔曰強、用其光、復歸其明、毋遺身殃、是謂襲常、

(天下に始めが有った。それが天下の母である。その母を體得すれば、その子を知ることが出来る。その子を知れば、再び母に歸つてその母を守る。そうすれば、死ぬまで危険がない。穴を塞ぎ、門を閉じれば、一生疲れない。穴を開き、事を爲せば、一生救われない。小を見るのを明と言い、柔を守るのを強と言う。知恵の光を用いて、明に復歸すれば、身に災いを遺さない。これを「常(襲)を身に纏う」と言う。)

まず全體を三分する。脚韻の上からも三分するのが妥當である。さて、この章は全體に神祕主義的な雰囲気[＊]を醸し出して、文體_Aに屬するように見えるが、實際は後次的に編纂されたものである。そのことを證明してみよう。

* 後次的—文體(または思想)を展開の相で見た時、それにより遅く形成されていること。以下もこの意に用いる。

まず(1)について。「有始」「天下母」「守其母」は神祕主義を感じさせるが、しかし既に引用した文章から明らかな如く、文體_Aでは、「天下」という語は使用されない。

(〔25〕では「天地母」となっている。)また、「母」を「子」との結びつきに於いて思考する例も、_Aにはない。且つ、「沒身不殆」の句は、〔16〕末尾にも見えるのだが、そこでは神祕主義とは無關係に用いられている。また思想的にも、「長生」を希求するのは、_Aに於いてではない。

(2)について。脚韻から見ても、これをひとまとまりの文章と考えるとよろう。「塞其兌、閉其門」は〔56〕にも見えるが、神祕主義の修行を指す。「啓其兌、濟其事」は、その反對概念として導き出された言葉であろうが、「事」という語は、_Aには見えない。「終身不勤」は〔6〕の「用之不勤」(これは文體_A)から造られた可能性もある。いずれにせよ、次の「終身不救」と共に、_A層に屬する思想ではない。

(3)は定義の並列。これ自體は、文體_Aの一段階(C)を占めるものであった。しかし、この章では、次の諸點で_Aと

は性質を異にする。

- ・「用其光」——〔4〕〔56〕では「和其光」。
- ・「守柔曰強」——「強」の概念は、 A_0 にはない。
- ・「復歸其明」—— A 層では根源的なものへ復歸するのであった。形式的には「復歸於○○」となっていた。
- ・「毋遺身殃」——その保身的な思想は、 A_0 のものではない。

・「是謂襲常」—— A_0 では「常」を定義する場合には、「是謂」を用いない。

以上のように、〔52〕は文體から見て、後次的なものであり、次の諸點で〔59〕と共通する。

- 1 「長生保身」を表明する語句が文末に来る。
 - 2 「母」の語が用いられ、内容的に重要な意味を與えられている。
 - 3 神祕主義的趣きを持っている。
 - 4 「定義」を伴なう。
 - 5 韻文體である。
- このような文體を B_2 （長生保身の文體）と呼ぶことにする。⁽⁴⁰⁾

何故このような編纂が行なわれたのか。それは、神祕主義（體驗）と「長生保身」とを結びつける爲であったろうと考えられる。逆に、神祕主義が、長生保身術へと轉化したと言ってもよい。その場合に、「母」の概念が主要な媒介となっている。〔52〕に「復守其母、沒身不殆」、〔59〕に「有國之母、可以長久」とある。神祕的な牝（根源）。〔6〕に「玄牝」と見える。→萬物の母（「」に「萬物之母」とある。）——養ないの母（20）に「食母」と見える。→長生保身の母。かく發展して長生保身術は、神祕主義にその根據を見出したのである。（この場合、「聖人」〔 B_0 〕の概念はとびこされる。従って B_2 は「聖人」の語を必要としないし、實際、この語を用いない。）

かくてここに、 B_0 末期より派生した B_1 とわずかに「長生」の思想に於いて重なる所の、文體 B_2 が存在することが證明された。それは決して大家族ではないが、しかし確かに一家を構えており、しかも意識的に本家（ A ）の筋を引くことを強調しているように思われる。

〔vi〕 文體（ B ）（「知」の反省）及び文體 B_3 （反智）

〔71〕 知不知尙矣、⁽⁴¹⁾不知不知病矣、⁽⁴²⁾是以聖人之不病也、以其病病也、是以不病、

(知らぬと言うことを知るのが最もよい。知らぬと言うことを知らぬのは病いである。それで、聖人に病いが無いのは、彼が病いを病いとして認めるからである。それで病いが無い。)

人間は窮極的には眞理を知らない。即ち、人間は本質的には無智であること——それを自覺すべきである。「知」への懷疑は、神祕主義に一般であり、そのアンチ・テーゼとして「直觀的認識」が主張される*。

* 論語爲政篇に「子曰、由、誨汝知之乎、知之爲知之、不知爲不知、是知也」とある。「知っていること」と「知らぬこと」をはっきり知ること、それが眞の知である。論語では「知」への信頼がその基底にある。「老子」の本章は、恐らくこの箇所を意識している。

〔71〕の文體はB層に屬する。しかしその思想の源泉はA₀に在る。また、「聖人の無爲」を説くのではないので、文體B₀とは少し系統が違う。A₀↓A₃↓B₀と文體が展開するに従い、言葉の二元的側面が強まり、「知」的思惟が優勢を占める中で、B₀(初期)とほぼ平行するようにして、「知」へ

の反省が生じた。〔56〕冒頭の二句「知者弗言、言者弗知」も同じ位置を占める。どちらも「德經」である。〔德經〕はより反省的である。私はこの〔71〕・〔56〕冒頭の類を一文體と見たて、「B」と呼ぶ。〔B〕は同時に「言語」への反省も伴なうことが多い。その文體の枠はかなり緩やかである。

「老子」では、「知」への懷疑と言っても、「知る」と言う認識行爲一般が否定されるのではない。これに對して、全面的に否定されるのが、「智」即ち「人間の經驗の集積」〔知る〕の名詞型⁽⁴³⁾である。

「智」の語は、「知」とは違って、一つの文體系にのみ出現する。逆に言えば、「智」の語を周^{めぐ}って一つの文體が、この場合には思想が、形成されている。その基盤として、B₀(聖人の無爲)と、〔B〕に於ける認識論的反省が見てとれる。この文體(B₃と呼ぶ)に屬するのは、〔18〕〔19〕〔57〕〔65〕で、その特徴は次の諸點である。

- 1 「智」の語を含む。
- 2 「盜賊」「民」「邦」の語を含む。
- 3 反智・反文明を唱える。

今、〔57〕のみを例示する。⁽⁴⁴⁾

〔57〕 以正之邦⁽⁴⁵⁾、以奇用兵、以無事取天下、吾何以知其然也哉、夫天下多忌諱、而民彌貧、民多利器、而邦家滋昏、人多智、而何物滋起、法物滋彰、而盜賊多有、⁽⁴⁶⁾⁽⁴⁷⁾（後半省略）

（正統な手段で邦國に立ち向い、奇計を用いて軍隊を動かす。何ら事を起さずに天下を取る。私はどうしてそうだと知るのか。そもそも天下に禁忌が多ければ、民衆はいよいよ貧しくなる。

民衆に鋭い武器が多ければ、國家はいよいよ混亂する。人々に智恵が多ければ、厄介物がますます起ってくる。法令の類が隔々まで行き渡れば、盜賊が多くなる。）^{***}

* 原文「之」。「治」の借字と見れば解し易い。今、「之く」の意として譯してみた。

** 原文「何物」。「何」を「荷」、即ち「擔う」の意と解した。

*** 原文「法物滋彰」。「物」とは、「人間によって作られたものではあるが、それ自ら意志（意欲）を持って、人間とは別のものとして存在し、人間に對立して來るもの。」「疎外物」。A₂、A₁に現われる「物」とは異なる。「彰」は「あきらか」。法令が容赦なく、何の曖昧さもなく行なわれること。これを「苛酷」と譯してもよい。

帛書老子文體考（小池）

〔vii〕 文體B₄（天道）

文體B₄（後期）の周邊に、「天道」觀を中心にして、一つの文體（B₄と呼ぶ。）が形成されている。それらは「德經」の後半に集中しており、〔73〕〔77〕〔81〕がその主流を占める。共通點を左に擧げる。

1 「天之道」の語を有す。

2 「天（天之道）」は意志を持つこと。これに對して「道」は、「老子」では、人間に對して意志的に働かないのが普通である。

3 「利益」或いは「與える」ということが強く意識されていること。特に「利を與える主體」として「天（天之道）」が受け取られていること。

4 「天（天之道）」は、「聖人の無爲」に近い性格を持つこと。

5 「天」と「人」とが對比されていること。「道」が「人」と對比されることはない。

6 逆説的な表現を含むこと。

右の中、4と6とは文體B₀の影響の下にある。〔79〕に「是

以「聖人」と「天道」の語が同時に見え、また〔81〕が「聖人」の語を含むのは、 B_0 の名残りを語る。 B_4 は B_0 と天道觀とが結び合わされて出来たもので、距離的に言えば、 B_0 からはかなり遠い所に位置しよう。〔81〕の例のみ次に引く。⁽⁴⁸⁾

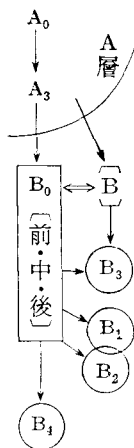
〔81〕 (前半省略)

聖人無積、既以爲人、己愈有、既以予人矣、己愈多、故天道之、利而不害、⁽⁴⁹⁾人之道、爲而弗爭、

（聖人は貯えることがなく、皆、人の爲に用いる。それでも自分のものはますます増える。皆、人に與える。それでも自分はますます豊かになる。だから天道の道は、利益を與えるのみで、害を與えない。人の道は、何か事をして、争おうとはしない。）

〔viii〕 B層の成立

以上で文體B層の考察を終えることとする。B層は左圖のように展開した。



この展開の總體を、廣義の「神祕思想」と呼ぶことが出来る。

よう。しかし、B層の末端になると、神祕主義的色彩は失なわれてゆく。 (B_2) はその點で例外的である。B層は、表面には強くは出て來ぬが、それ獨自の性向と言ふべきものを持っている。何らかの形で「聖人の無爲」の影響下にあること、「吾（我）」が出現しないこと。「情」的側面の少ないこと、等。これらのことを考え合わせ、他の層と比較して見る時、そこに、緩やかな形に於いてではあるけれども、一つの「大文體」が實現しているのが認められる。

五 D 層〔伏流〕

〔i〕 B層には伏流のあること

私は、「老子」には「それ（直觀的に知覺された『道』）を他者に傳えようとはしない部分がある」と述べ（8頁）、「神祕體驗は思想的な展開の形を取らぬことがある」ことを示唆（17頁）しておいた。また、認識者の暗い情念は、「一つは上方に向い、己の認識に生命を與えようとする。一つは下方に向い、伏流となつて存在する」と述べた（20頁）。つまり、神祕體驗は全て「聖人」として昇華されることには

ならなかったのである。これを文體論の立場から言えば、A層はB層としてのみ展開したのではなかった。私はそこに、B層の伏流(D層)を見る。*

* 次の兩氏の發言を参照されたい。(傍點は共に筆者が付した。)

F・テークイ「老子の作品全體には、すぎ去った過去、逆立ちした古來の美德、世の中の混沌などにたいするエレジーの陰影の憂うつさがある。そして、この基本的な悲歌的な調子は、賢明な發言、さとするような態度によつても消されることはなく、つねに行間にただよつてゐる。」(「中國の悲歌の誕生」風濤社・羽仁協子譯六九頁。)

入矢義高「病める時代に生きた孤獨な隱者の詠嘆が、この老子全體の底を流れる主調ではないかとさえ思われる」(「老子斷想」)

D層は、それぞれ別個に存在する二つの文體より成る。

そこには中心は無く、發展の關係も見られない。但し全體に共通する所があるので、これを「大文體」としてもよい。D層は、當然の事ではあるが、「聖人」の語、從つてその概念を含まない。それに相應するようにして、「吾(我)」

帛書老子文體考(小池)

が姿を現わす。更に、情的側面が強く出ている。要するに、B層では語られなかったことを、ここで語るのである。

〔Ⅱ〕 文體D₁(獨白)

〔20〕(1) 唯與詞、其相去幾何、美與惡、其相去何若、人之所畏、亦不可以不畏人、恍兮、其未央哉、

(2) 衆人熙熙、若饗於太牢、而春登臺、我泊焉未兆、若嬰兒未咳、曩兮、若無所歸、衆人皆有餘、我獨遺、我愚人之心也、春春兮、俗人昭昭、我獨若昏兮、俗人察察、我獨悶悶兮、忽兮、其若海、恍兮、若無所止、衆人皆有以、我獨頑以鄙、我欲獨異於人、而貴食母、

〔よし〕と〔否〕^{いふ}とでは、どれだけ違うであろうか。美と醜とは、どれだけ違うであろうか。人に畏られるものは、また人を畏れずには居れない。何事につけその境目は曖昧で、究め盡されることは無いであろう。多くの人々は喜々として、まるで御馳走の持て成しを受けて、春に台に登るような様である。私は身じろがず、まだ外に向つて現われもせず、まるでまだ笑いもせぬ赤子のようだ。憂鬱で、歸る所も無いようだ。多くの人々は皆、有り餘る程ものが有るのに、私獨り^{ひとり}失してしまった。私の愚かな心は千々に亂れる。俗人達は明らかなのに、私獨り

眞暗なようだ。俗人達は風爽としてゐるのに、私獨り悶悶と
てゐる。暗く霞んでいて海うみのようであり、止まる所として無いよ
うだ。多くの人々は、皆取り柄があるのに、私ひとり頑固な田
舎者である。私はたとえ獨り人と異なろうとも、萬物の養いの
母〔道〕を貴んでゆきたい。*****

* 「訶」は「叱責」の意で、この場合、否定の意に傾むくで
あろう。

* * 「晦し」の意が含まれよう。

* * * 原文「有以」。王弼注に「以、用也」。譯語は小川環樹
氏のものに習った。

* * * * 原文「貴食母」。「母に食をわれる」と讀む説もある。

「貴」は「歸」に通じる。

〔20〕の(1)は、文體A₃に屬す。(2)はそのような認識を得た
「我」の獨白である。全體に暗い色調に掩われている。そ
して、「嬰兒」「歸」「食母」等の神祕主義と共通する語を
含み、とりわけ「忽兮」「恍兮」は、文體A₃に見える語で
あるのが注目される。また、「衆人」「俗人」といった他
者との對比に於いて、自らの孤獨が表白される。恐らく、
これが「我」にとっての現實なのであり、この現實に於け

る絶望をそっくり裏返した位置に、「聖人」が来る。

〔70⁵³〕の獨白者も、〔20〕と同質の認識者と見てよい。ただ、
敘述は詠嘆的ではなく、反省的である。他者を意識しては
いるが、己は、〔20〕の如く「愚人」ではなく、「貴い」たつ。

己に確信を持っている。もしくは持とうとしている。末句
の「是以聖人被褐而懷玉」はそのことを物語る。この「是
以聖人」の語は、文體D層には馴染まぬが、これは、「確
信」に於いてB層に分け入ったのであろう。D層は、B層
のすぐ下を流れているのである。

* 論證の余白はないが、「老子」の「吾」と「我」の用法に
ついて私見を述べておく。所有格は「吾」、目的格は「我」
が使われ、主格は双方が使われる。主格の「吾」は地の文で
用いられる一人稱(即ち「作者」)であり、主格の「我」は
直接話法の中で用いられる一人稱(獨白を含む。必ずしも
「作者」とは限らない。)である。

〔iii〕 文體D₂(負の觀念)

神祕主義の修行に〔10〕「專氣致柔、能嬰兒乎」、〔10〕
「天門啓闔、能爲雌乎」、〔16〕「致虛極也、守靜篤也」と

いうのがあった(3頁)。そこには「柔」「雌」「靜」の觀念が見られる。これらの幾分かは、A₂(比喩)の文體として生きてゆく。しかしながら、A₃(二の否定)からB₀(聖人の無爲)へと文體が發展を遂げ、「二」の否定による「一」の實現が強調される段になって、これらの觀念は失なわれた。そして、失なわれたものは、伏流となって、別の場所で生き續ける。「柔」と言い、「雌」と言い、「靜」と言うのは、「堅」や「雄」や「動」の正の觀念に對する、負の觀念である。「負を取る」という態度は、既に「老子」の核心に在った。この態度を受け繼いだのが、文體D₂(負の觀念)である。D₂はまた、A₃、B₀前半、或は「B」からも影響を受けているであらう。

〔39〕(前半省略)

侯王母已貴以高、將恐蹶、故必貴以賤爲本、必高矣而以下爲基、夫是以侯王自謂孤寡不穀、此其賤之本與、非也、故致數與無與、是故不欲祿祿若玉、珞珞若石、

(侯王は氣高く貴くなければ恐らく蹶れるであらう。だから貴くても必ず賤しさを根本とし、高くても必ず低いものを基礎とす

る。それで侯王は自分のことを孤(みなしご)、寡(獨り者)、不穀(不幸者)*と呼ぶ。これこそ賤しきものを根本とすることではないだろうか。だから、與の數は無が最高なのである。だから、玉のように輝くことを望まず、石のように目立たないで居る。)

* 「不穀」。よからぬ者、不幸者。章炳麟は「僕」の合音とする。

** 與をいくら求めても、無いのには及ばない、の意か。

この章の前半(省略)は「一」を説く、A₃に近い文體で、「侯王得一而以爲天下正」の句を含む。ところが、後半(引用部分)は「負」を重視する。「貴」に對する「賤」。また、「聖人」ではなく、「侯王」の語を用いる點に注意すべきである。「侯王」とは理想の王ではなく、現實の侯王なのである。この章は、「孤寡不穀」の句によって、〔42〕と係わる。(この句は他の章には見えない。)[42]後半は、斷片をつなぎ合わせた感があるが、負の觀念を説くのに違いはなからう。なお、「吾」の語を含む。「侯王」の代りに「王公」を用いている。

〔78〕〔45〕は「水」について語る。「水のイメージ」につ

いては既に述べた。それらは「道」の比喩として用いられていた。その中、〔8〕（後注16に原文引用。）には水を負の觀念で捉えたもの（低きにつく水）もあるが、全體としては負の觀念は認められない。ところが、〔78〕〔45〕は、水を「柔弱」（負）なるものとして捉える。しかも何かの比喩としてではなく、水そのものとして。

〔78〕 天下莫柔弱於水、而攻堅強者、莫之能先也、以其無以易之也、水之勝剛也、弱之勝強也、天下莫弗知也、而莫之能行也、故聖人之言云曰、受邦之詬、是謂社稷之主、受邦之不祥、是謂天下之王、正言若反、

（天下に水より柔らかく弱いものはない。しかも堅固なものを攻めれば、何ものもこれに先んずることが出来ない。それは、水が何ものをも容易だとは見なさないからである。水が堅いものに勝ち、弱いものが強いものに勝つと言うことは、天下に知らぬ者が無いが、それを實地に行なうことの出来る者は居ない。だから聖人の言葉に、「國の恥を受け持つ者を國家の主（ちやうじ）と言ひ、國の不祥事を受け持つ者を天下の王と言ふ」とある。正しい言葉は、逆立ちしているように聞こえる。）

「水」に負の觀念の實現された姿を見るのである。「天下

莫弗知也、而莫之能行也」は、〔70〕に「而人莫之能知也、莫之能行也」とあるのとよく似る。〔78〕はD₁と重なる部分を持つわけである。ここで「人」は「天下」に書き換えられていて、それだけ政治性を帯びるが、それはこの章の後半に一層明らかである。また「聖人」の語が見える點でも〔78〕は〔70〕に重なる。

その他、〔43〕〔61〕〔66〕〔76〕等にも、若干の變種を含みつつも、文體D₂が形成されている。これらD₂は「德經」に偏在しており、「道經」にはかろうじて〔36〕「柔弱勝強」が見い出されるのみで、これは文體を成すに至っていない。

文體D₂はその基盤をA層に置き、負の觀念を主張することから始めたが、後には「負の力」に重點が移り、著しく政治的になっていった。一方それは〔76〕では「死生觀」に結びついた。（「人之生也柔弱、其死也堅強」。）

文體D層は、その量から言えばさして多くは無いが、B層の底邊を支えるだけの重みを持っている。そして、そこには認識者（作者。單數が複數かは別として。）の情念がうごめいている。現實に於いては恐らく弱者であり、下位に在っ

たであろう彼は、理想者(聖人)を創出する裏で、獨白として、負の觀念の主張として、むしろ隠微に己を語ったのである。

六 C 層〔外縁〕

私はD層の文體分析に於いて、明確な文體構成要素(文體の特徴)を提示することが出来なかった。そして「全體に共通する所」と言う曖昧な表現をした。つまり、D層では、A層B層のような形で文體を見出すことが難しい。A層B層では、ある一つの事柄はある一つの文體で表現される。ところがD層では、ある一つの事柄を、文體の束縛を受けずに自由に述べる。^{*}

^{*} 例えば〔20〕の獨白は、「老子」の中では特異な、むしろ騷體に近い文體を持つが、それ故にこそ、「老子」という「大文體」の中で、文體の束縛から解放された部分なのである。

私はこれを、老子の言葉に習って次のように呼ぶ。

A・B層…… 有文體の文體

D層……… 無文體の文體

帛書老子文體考(小池)

譬えて言えば、「有文體の文體」は、「家の有る家族」であり、「無文體の文體」は、「家の無い家族」である。前者は、その存在を物理的に證明するものを持つが、後者にはそれが無い。しかし後者として確かに存在するのである。C層〔外縁〕は、D層のこの傾向をより推し進めた地平にある。

C層は、D層〔伏流〕が再び湧出して、B層に合流する地点である。B層とD層とに分裂したA層が、より高い次元に於いて再統一されたのである。

〔1〕〔善人〕

B₀後期〔27〕(21頁)の外縁に〔62〕が来る。

〔62〕 道者萬物之注也、⁵⁶善人之保也、不善人之所保也、美言可以市、尊行可以加人、人之不善、何棄之有、故立天子、置三卿、雖有拱之璧以先駟馬、不若坐而進此、⁵⁷古之所以貴此者何也、不曰求以得、有罪以免與、故爲天下貴、⁵⁷

(道というものは、萬物の注ぎ込む所である。善き人はこれを保持し、善からぬ人はこれによって保護される。「美しい言葉は、それを使って賣り買い出来る。尊い行爲は、それを人に施すこ

とが出来る。」善からぬ人だからと言って、どうして見棄れることがあろうか。だから、天子を立て、三卿を置く場合に、一抱えもある壁を驕馬の先に遣^{おく}つたにしても、坐したままでこの道を献上することには及ばない。古にこの道を貴んだのはどうしてか。「道を體得すれば」求めれば手に入り、罪を犯しても免れる」と言うではないか。だから天下の貴きものとなるのだ。」

* 今、不善の人でも、その言行次第で役に立ち得ることの喻えと考えておく。

この章は、(1)善人、(2)人を棄てない(人を救う)、(3)人には取り柄のあることの比喩、(4)A層的なものが見える。以上四點で〔27〕と共通する。異なるのは、〔62〕に「聖人」が見えぬことで、これが兩章の文體を分ける。また、〔62〕には「道」の功利的な理解があるが、これは後次的な思想であり、「天子」という語も他章に見られぬ語である。その他、B₀の〔79〕も(1)善人、(2)人を救う、の二點で〔62〕に重なる。〔79〕はB₄(天道)にも重なるものをもつ。

以上のことから、「善人」「求人」を周^{めぐ}って、B層の外周に緩やかな文體が存在することが分かる。〔62〕がその最も外縁にある。

〔Ⅱ〕「愛身」

「己が身を大切にする」思想は、既にB₁〔44〕に見えていたが、それは〔13〕に最も體系的に敘述されている。⁽⁵⁹⁾〔13〕はもはやB層から離れて、C層に屬すると考えてよい。「吾」が姿を現わしている。この他、「愛身」の思想が幾つか見える〔例26〕「若何萬乘之主、而以身輕於天下」が、それらは斷片的であり、文體を成さない。

〔Ⅲ〕「兵家言」

「老子」の文章は、外縁に向かう程、兵家的な色彩を濃くする。そして、兵家言的な文體を成すに至るが、その範圍は廣く、他の文體と重なり合う部分も多い。例えば〔50〕は全體に兵家的な言葉を使うが、後に説く「死生」の文體に含まれる。〔68〕は「善爲^く者^く」の文型で〔27〕と共通し、定義を用いる點ではA層を襲い、「不爭之德」で〔81〕の末尾に通じるが、やはり兵家的な語り口を持つ。〔69〕は文頭に「用兵有言曰」と明言されている章であるが、その思想は、B₀(聖人の無爲)の影響を受けているであろう。

〔31〕(後に引用)も言葉は兵家的だが、「非戰」の立場に

立つ點で「不爭之德」の思想を一步推し進めている。この「31」は「君子」「處」の語を含むが、この二語は「26」⁽⁵⁹⁾にのみ見える、「老子」では特異な語である。従つて、「31」と「26」とは、共通の小文體を成すと考えてよい。

一般に兵家言は、B₀（聖人の無爲）とD₂（負の觀念—特に負の力）の結合された所、或いはその延長上に在る。そのあるものは、「老子」の外部より取り入れられた可能性があるにしても、少なくとも、それを受容する素地は既にあったのである。

〔iv〕 〔非戰〕

文體B₁の「46」（後注38引）は、非戰の立場から「知足」を説く。この立場は、「30」「31」に引き繼がれる。「30」⁽⁶⁰⁾は、(1) 非戰の立場、(2) 「道」を「平和」と結びつけること、(3) 平和によつてもたらされる状況を述べること、の三點で「46」に一致する。しかし、もはや文體B₁ではなく、「非戰」の文體を成す。恐らく、「無爲」↓「知足」↓「非戰」へと思想が發展したのである。「果」の語は、「30」にのみ見え、兵家的な意味を持つ。^{*}「30」は、B₁「46」の外縁に當たると同

時に、大きくは「兵家言」に含み込まれよう。

* 軍隊を使つてある目的を果すことを言うであらう。

「31」⁽⁶¹⁾ 夫兵者、不祥之器也、物或惡之、故有欲者弗居、君子居則貴左、用兵則貴右、故兵者、非君子之器也、兵者不祥之器也、不得已而用之、恬⁽⁶³⁾ 譴爲上、勿美也、若美之、是樂殺人也、夫樂殺人、不可以得志於天下矣、是以吉事上左、喪事⁽⁶⁵⁾ 上右、是以偏將軍居左、而上將軍居右、言以喪禮居之也、殺人衆、以悲哀⁽⁶⁶⁾ 位之、戰勝而以喪禮處之、（そもそも軍隊と言うものは、不吉な器「道具」である。誰もが常にこれを憎む。だから道を求めようとする者は、それに安住しようとはしない。君子が坐る時には左を貴ぶが、軍隊を用いる時には右を貴ぶ。だから軍隊は君子の器ではない。軍隊は不吉な器である。どうしても必要な時にのみ、これを用いる。平素は「静まりおののいている」のが最もよい。軍隊を美めてはならぬ。もしこれを美めれば、それは殺人を樂しむに等しい。殺人を樂しむようでは、天下に於いて志を貫くことが出来ない。一般に吉い事は左を尙び、喪の事は右を尙ぶ。それで、副將軍は左に居り、總大將は右に居る。それは、喪の禮に従つて位置しているのである。人を多く殺すので、悲哀の情をもって戦いに臨む。戦いに勝つても、喪の禮に従つてこれに對處する。）

この章、「君子」「處」の語によって〔26〕に結びつくことは先に述べた。大きくは兵家言に含み込まれる、「非戰」の文體である。その中でも、とりわけ獨立性を保っているので、最も外縁に屬する（即ち、これ以上外には擴がってゆかない）文章である。そして、「老子」の文體の最外縁に、我々は「悲哀^{*}」の語を得る。「老子」の終局を語る、象徴的な語である。

* 「悲」はこの章にのみ見える。「哀」はこの他、〔69〕（兵家言）に一例ある。但しこれは「敵を恐れて嘆き哀しむ」意である。（「則哀者勝矣」）

〔V〕
〔死 生〕

死生觀はC層で一つの文體をつくる。該當する部分は、〔50〕、〔75〕後半、〔76〕である。

〔50〕（本文略）は、兵家的な言葉使用であるが、生死の分かれ目を論じるので、この文體に入れてよい。この章の「民生動」（民衆はあくせくと動きまわる。）という、生の次元での民衆批判は、〔75〕後半に通じる。〔75〕は、甲本で前後に分章しているように、内容から見て二つに分かつべき

章である。今その後半のみを引く。

〔75〕 民之輕死也、以其求生之厚也、是以輕死、夫唯無以生爲者、是賢貴生、⁽⁶⁷⁾

（民衆が死を輕んじるのは、彼らが生の充實を求めるがためである。それで死を輕んじる。もし生の爲に何ら行動することがなければ、その者は生を貴ぶ者よりも賢明だ。）

「求生之厚」が〔50〕に通じる箇所である。このような、民衆を批判する視點は、C層に至って始めて現われる。批判の原點は、無爲の思想（B₀・B₁・B₂）であらう。

〔76〕が文體D₂と強く結びついていることは、既に述べた。

〔VI〕
〔批判〕

文體B層は、その外縁に近づくに従って、一般に政治性（とはいっても、著しく抽象的・理念的ではあるが。）を強く持つてくるが、それがはっきりと「批判」の形を取る場合がある。それらは、文體としては既にC層に分け入っている。

〔53〕⁽⁶⁸⁾ 使我介有知、行於大道、唯施是畏、大道甚夷、民甚好解、朝甚除、田甚蕪、倉甚虛、服文綵、帶利劍、厭食而齎財有餘、是謂盜夸、盜夸非道也哉、

（私にほんの少しの知識を與えよ。そうすれば、大道を行つて、ただ斜めに逸れることを恐れるだけである。大道は全く平らであるのに、民衆は横道を好むこと甚だしい。朝廷はきれいに掃き清められているのに、田地は荒れ果てており、倉庫は空っぽであるのに、貴人はあでやかな服裝をし、鋭い劍を帶び、たらく食らい、財貨は有り餘っている。このようなのを、盗人の驕りと言う。盗人の驕りは、道に外れていてではないか。）

鋭い、支配者への批判。同時に、「我」〔吾〕が姿を見せ、また民衆に對する批判をも含む。B層では、「民」はおおむね、聖人の統治對象としての性格しか持たなかった。この章は、思想的にはB₃（反智・反文明）につながる。また、「使我」や「くも也哉」の表現には、情的なものが感じられる。

〔58〕（本文略）にも政治批判の姿勢が見られる。そしてやはり、「人之迷也、其日固久矣」という、情を伴う（世の人々への）批判がある。〔74〕（本文略）は、私の解釋では「法を守る」ことを説くのだが、現實の無秩序な政治に對する批判がその裏に感じ取られる。ここでも「吾」が姿を見せ、文章は情的なものを含む。〔75〕前半は支配者を直接

批判する。

〔75〕 人之飢也、以其取食稅之多也、是以飢、百姓之不治也、以其上之有以爲也、是以不治、

（人々が飢えるのは、年貢を多く取られるからである。それで飢える。國民が治まらないのは、上に立つ者が作爲するためである。それで治まらない。）

批判は情を伴うことが多い。これは、批判の思想はB層に萌芽し、批判の情念はD層に潜在していたのが、C層で合流した爲であろう。

〔vii〕〔ユートピア〕

〔80〕 小邦寡民、使十百人器毋用、使民重死而遠徙、有車舟、無所乘之、有甲兵、無所陳之、使民復結繩而用之、甘其食、美其服、樂其俗、安其居、鄰邦相望、鷄狗之聲相聞、民至老死、不相往來、

（國は小さく民衆は少ない。もし十人百人に當たる人材が居てもその才能を用いさせず、民衆が生命を重んじて他の土地に移り行かぬようにさせる。車や舟が有っても、それに乘る機會はなく、鎧刀があっても、それを陳べることはない。民衆に、再び繩を結んで文字の代りに用いさせ、彼らが自らの食物に満足し、

自らの衣服を美しいとし、その生活を樂しみ、その住居に落ち着くようにさせる。隣りの國とは互いに顔を望みあうことが出来、鶏や犬の鳴き聲も互に聞こえてくる。しかし、民衆は老いて死ぬまで、互に往き來することがない。〕

この章は、老子のユートピアを描く。他に例を見ない。文體B₃の反智・反文明(また、無爲、知足、非戰、批判など)の立場を、より民衆次元へ、より情的なものへと推し進めたものである。ここに理知は情念を得、情念は理想を得た。その抑制された言語の美は、人の心を打つ。

〔viii〕 C層の特性

C層〔外縁〕は、外縁である以上、そこに一定の傾向が無くても差し支えはないわけだが、それが二つの異質なものの統一の場であるが爲に、幾つかの特性が生じたようである。

1 情が強く出てくる。

2 より民衆の立場に近づいている。

3 「無文體の文體」が主であり、その爲に文體間の入り混りが激しい。また、散文體が大勢を占める。

4 しかしながら、それぞれの文章は、自らの獨立性を保つようになる。つまり、「文體」から出立ちして、それ自らになる。

「老子」の小文體が様々に發展を遂げ、變容して、最後に無(文體)に到った時、「老子」の大文體が成った*。

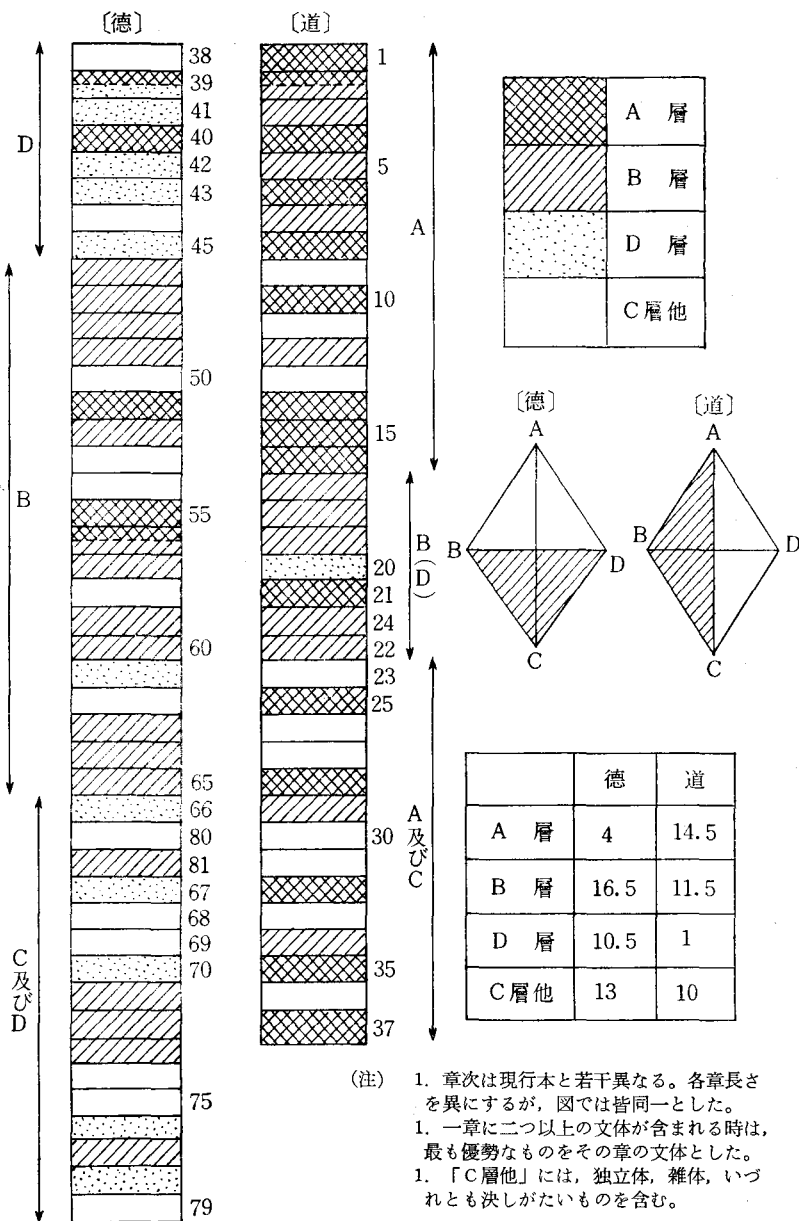
* 以上考察した各層の諸文體の他に、なお次の二文體を設けておかねばならない。

(1)「獨立體」——一つの文體と認められるが、どこに位置するか明らかでない(或いは私が明らかにし得ていない)もの。

「德」に関するものが多い。(2)「雜體」——異なる文體に屬する斷片の密せ集め。

七 文體論の實際

文體の層的展開は、實際の文章の上では、平面的にのみ現われる。山岳の航空寫眞を思い浮べるとよい。異なる層の種々の文體が、ひと續きのものとして敘述される。しかし、それはでたらめに續いているのではなく、それを綴った意志(作者或いは編纂者)を認めることが出来る。その意志の方向は、ほぼ文體の展開する方向に等しい。



(注) 1. 章次は現行本と若干異なる。各章長さを異にするが、図では皆同一とした。
1. 一章に二つ以上の文體が含まれる時は、最も優勢なものをその章の文體とした。
1. 「C層他」には、独立體、雜體、いづれとも決しがたいものを含む。

各章の文體の連鎖の仕方については、今までに若干は觸れてきたことでもあり、これ以上の分析をする意志を持たない。ただ、「道經」と「德經」の文體的な傾向については考えておきたいと思う。

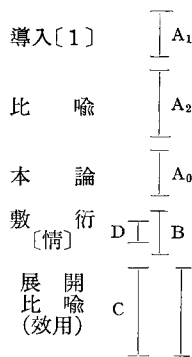
この兩篇は、もちろん文體上共通する點が多く、これを一括して「老子」の大文體を想定することが許される。しかし、兩篇は全く同一の文體ではない。(既に指摘したのも幾つかあるが、その他、例えば「兮」「天地」は「道經」にのみ見える。)次に、「道經」と「德經」の文體的傾向を、グラフに表わしてみる。事は大雑把とならざるを得ないが、それでも大勢は分かるであろう。(39頁圖)

「道經」と「德經」とは明らかに異なる。その最たるものは「道經」にD層が少なく、「德經」にA層の少ないことである。即ち、前者はA B Cの世界、後者はB D Cの世界を構成する。

「道經」はAに始まり、Bが中半を占め、後半はAとCに分離する。Dがただ一つ、ほぼ篇の中央に位置するのが異様である。篇の前半と後半にはA₂(比喩)が集中する。中

半に現われるAはA₀であることが多い。

このように見ると、「道經」は全く隨意に集められた文集ではなく、そこに意識的な編纂の跡が認められる。それはほぼ次の筋書きを持つであろう。



「德經」は、Dに始まり、Bが中半を占め、C及びDが後半に位置する。前半で「道經」の言わなかったことを補い、中半で「道經」のB的側面を發展させ、後半で獨自の展開を遂げる。「道經」よりも筋書きははつきりしないが、ここにも編纂の跡がうかがわれる。

「老子」が一人の手に成る書であるかどうか、私は判斷の材料を持たない。本稿で述べてきた文體展開の總體が、どれ程の時間を要したか。ここでその物理的時間を云々することを私は望まない。(意外と短いような氣もする。)要は、

そこに確かに人間の精神が動いたということである。

補足すれば、確かな言語感覚を持った編纂者の存在は肯定しなければならぬ。彼が即ち作者か、私の用いた方法では、それは終に不明である。

八 結 論

文體Aは混沌であった。その中から文體Bが生み出された。Bは知であった。Bが地歩を固めつつあった時、情の力學が働いて、文體Dが生まれた。Dは情であった。かくて情と知との不安定な分離の後、兩者は文體Cに於いて合一した。Aは、より高度な次元で再統一され、その時幾つかの言語の美が生まれた。ここで「老子」は文體の自己展開を完結し、そして自閉した。^{*}

^{*} 但し、ただ一點に閉じてゆくのではなく、同時に様々の方
向に閉じてゆくのである。

後 注

「老子」本文の校定に當つては、文物出版社刊行（一九七四年

帛書老子文體考（小池）

九月）の「老子甲本及卷後古佚書」「老子乙本及卷前古佚書」所載の圖版に依つた。なお、同書併載の釋文、「文物」（一九七四年第十一期）所載の釋文、及び「馬王堆漢墓帛書老子」（一九七六年文物出版社）所載の釋文と注、とを参照した。先學の老子研究の優れた業績に依る所、もちろん大である。現行本に關しては、朱謙之撰「老子校釋」及び島邦男著「老子校正」に多くを負っている。

以下の注に、甲本乙本とあるのは、右記テキストの老子甲本乙本を指す。各本とは、現行テキスト全般を言う。從來のテキストとの對比は、煩を避ける爲、主として王弼注本、河上公本、傅奕本に止めた。これらの諸本の内にも異本があるが、今それらの問題には立ち入らない。

（1）「監」——乙本に依る。甲本「藍」。現行各本は「覽」。淮南子脩務訓に「誠得清明之士、執玄鑑於心」とある。

（2）甲乙本「啓」字は、各本全て「開」に作る。景帝の諱「啓」を避けたのである。

（3）「悠」——甲本「攸」。乙本「謬」。各本「敝」。今、「謬悠」の「悠」の意とみる。

（4）「忽」——甲乙本同じ。各本「昧」。想爾注本は「忽」に作る。

（5）「爲」——甲乙本共「爲」の字が無いが、各本に依り補つた。
（6）各本はこの後に「周行而不殆」の句が有るが、甲乙本に

は無い。

(7) 「天地」―甲乙本同じ。各本「天下」。「天地」とするものもある。

(8) 「恆」―各本「常」。文帝の諱「恆」を避けたのである。

なお、この章各本「也」の字を全て缺く。

(9) 「萬物」―甲乙本同じ。史記日者列傳同。各本「天地」。

(10) 「所噉」―各本「微」一字のみ。

(11) 「今」―甲乙本に依る。各本「古」。

(12) 「器」―甲乙本同じ。各本「勢」。

(13) 「遂」―甲本に依る。乙本不明。各本「育」。

(14) 「亭之」以下甲乙本判讀しがたく、各本の間にも異同が多いが、その校定は略す。

(15) 「中」―甲本に依る。乙本不明。各本「沖」。

(16) 「8」の原文「上善如水、水善利萬物而有靜、居衆人之所惡、故幾於道矣、居善地、心善淵、予善天、言善信、政善治、事善能、動善時、夫唯不爭、故無尤」。ここでは「水」の作用(平等・萬能)と位置(低きにつく)が注目されている。

そして、この水の性質が人間(統治者)の理想的な在り方なのである。

(17) 「15」の原文(該當部分のみ)「古之善爲道者、微妙玄達、深不可識、(中略)曠兮其若谷、濁而靜之、徐清、安以動之、徐生」。

(18) 「白」―甲乙本同じ。各本「榮」。

(19) 「55」も「嬰兒」(赤子)のイメージを用いる。「今德之

厚者、比於赤子、蜂蟻虺蛇弗螫、攫鳥猛獸弗搏、骨弱筋柔而握固、未知牝牡之會而股怒、精之至也、終日號而不嗁、和之至也、(後略)」。道の體得者を赤子に喩えた。(直喩)

(20) 「32」道恆無名、樸雖小、而天下弗敢臣、侯王若能守之、

萬物將自賓、天地相和、以愈甘露、民莫之令、而自均焉、始制有名、名亦既有、夫亦將知止、知止所以不殆、(以下略)

〔37〕道恆無名、侯王若能守之、萬物將自化、化而欲作、吾將鎮之以無名之樸、鎮之以無名之樸、夫將不辱、不辱以靜、天地將自正、

文體の特徴は次の點である。(1)「道恆無名」「侯王若能守之」「萬物將自〇」「天地」の語句を含む。(2)「樸」を「道」の比喩として用いる。(3)韻文體である。

「道」そのものではなく、「道の效用」を説く文體である。

(21) 「形」―甲本不明。乙本「刑」。王本「較」。他の各本は「形」。韻の上から「形(刑)」がよい。

(22) 「盈」―甲乙本同じ。各本「傾」。

(23) 「恆也」―甲乙本同じ。各本この二字無し。なおこの章、各本「也」の字を全て缺く。

(24) 「作而弗始」―甲本不明。乙本「昔而弗始」。「昔」は「作」の借字。王注本、河上公本「作焉而不辭」。傅奕本は「作而不爲始」に作る。

(25) 各本この後に「生而不有」の句があるが、乙本にはない。

甲本不明。想爾注系本にもこの句なし。「老子校正」参照のこと。

(26) 「正」―乙本による。甲本「定」。王注本、河上公本「直」。但し「正」とするテキストもある。(傳奕本他)

(27) 「執」―甲乙本同じ。各本「抱」。

(28) 「牧」―甲乙本同じ。各本「式」。

(29) 「不自視故彰、不自見故明」―各本テキストを異にする。今、乙本に従った。

(30) 「幾語哉」―甲本「○語才」。乙本「幾語才」。各本「豈虛言哉」。

(31) B₀初期に屬するものに例えば左のものがある。

(34) 是以聖人之能成大也、以其不爲大也、故能成大、

(47) 是以聖人、不行而知、不見而名、弗爲而成、

(24) 企者不立、跨者不行、自視者不彰、自見者不明、自伐者無功、自矜者不長、其在道也、曰、餘食贅行、物或惡之、故有欲者弗居、〔有欲者〕が〔聖人〕に當たる。)

(29) 將欲取天下而爲之、吾見其弗得已、夫天下神器也、非可爲者也、爲者敗之、執者失之、物或行或隨、或熱或吹、或強或剝、或培或墮、是以聖人去甚去大去奢、〔去〕が〔弗〕に當たる。「弗」は形容詞にはかららない。「吾」が注目される。)

(32) 「〔64〕(前半略)」「是以聖人無爲也、故無敗也、無執也、故無失也、民之從事也、恆於其成事而敗之、故曰、慎終若始、

帛書老子文體考(小池)

則無敗事矣、是以聖人欲不欲、而不貴難得之貨、學不學、而復衆人之所過、能輔萬物之自然、而弗敢爲。」「自然」の語が見える。「弗敢爲」はB₀前期の面影を残す。又、傍線を付した部分は、「欲望否定」の文體に重なる。この文體は、〔3〕〔12〕により形成され、「難得之貨」「是以聖人之治也」の語句を共有し、「使」を連用する點に特徴がある。B₀から派生しつつ、B₀の主流からはやや離れて獨自に存在する小文體である。(〔3〕〔12〕本文略)

(33) 「物無棄財」―甲乙本に従う。各本「常善救物、故(又は而)無棄物」。傳奕本では「無」の上に「物」の字がある。

(34) 「洩」甲本「忤」。乙本「曳」。各本「襲」。説文に「洩、習也」とある。

(35) 「善人之師」―乙本に依る。甲本「○○之師」。各本「不善人之師」。

(36) 「眇要」―甲乙本同じ。各本「要妙」。

(37) 「忘」―甲乙本同じ。各本「亡」。甲乙本では「忘」と「亡」の區別があるので、「忘」は「亡」の借字ではないであろう。この章、傳奕本を除く各本、「也」の字を全て缺く。

(38) 「〔46〕天下有道、却走馬以糞、天下無道、戎馬生於郊、罪莫大於可欲、禍莫大於不知足、咎莫憯於欲得、故知足之足、恆足矣、

(39) 「國」―甲本では「くに」は「邦」で表わされるのが普通であるが、ここは脚韻の關係で「國」を用いたのであろう。

(40) 「[55]後半もB₂に入る。但し、「母」は含まぬ。「知和曰常、知常曰明、益生曰祥、必使氣曰強、物壯則老、謂之不道、不道早已」。

(41) 「不知不知」。甲本圖版では「不々知々」とあり、乙本では「不知々」となっている。乙本が「不」の部分の「々」を寫し落したことがまず考えられる。或いは、乙本は甲本の言う所を理解せず、意識的に「不」を一つ落したもののか。各本皆「不知知」。

(42) 「是以」——この二字に相當する部分は、王注本、河上公本、傅奕本では「夫唯病病、是以不病」となっている。景龍本他は「是以」のみ。

(43) 甲乙本では「知」「智」の區別はなく、全て「知」で表記される。私は校定に際して、現行本を参照しつつ兩者を區別した。

(44) 「[18]故大道廢、案有仁義、智慧出、案有大偽、六親不和、案有孝慈、邦家昏亂、案有貞臣、

「[19]絕聖棄智、民利百倍、絕仁棄義、民復孝慈、絕巧棄利、盜賊無有、此三言也、以爲文未足、故令之有所屬、見素抱樸、少私寡欲、絕學無憂、

「[65]古之爲道者、非以明民也、將以愚之也、民之難治也、以其智也、故以智知邦、邦之賊也、以不智知邦、邦之德也、

(45) 「之」——甲乙本同じ。各本「治」。但し、「之」のテキストも若干ある。

(46) 「何物」——甲本に依る。乙本不明。王注本、河上公本「奇物」。傅奕本他「衰(邪)事」。

(47) 「法物」——甲本不明。乙本「○物」。現行本「法令」(王注本他)又は「法物」(河上公本他)。

(48) 「[73]勇於敢則殺、勇於不敢則活、此兩者、或利或害、天之所惡、孰知其故、天之道、不戰而善勝、不言而善應、不召而自來、縉而善謀、天網恢恢、疏而不失、

「[77]天之道、猶張弓也、高者抑之、下者舉之、有餘者損之、不足者補之、故天之道、損有餘、而益不足、人之道、損不足、而奉有餘、夫孰能有餘、而有以奉於天者、唯有道者乎、(後略)

(49) 「人之道」——甲本不明。乙本に依る。各本「聖人之道」に作る。

(50) 「訶」——甲本に依る。乙本「呵」。各本「阿」。

(51) 「美」——甲乙本同じ。各本「善」。「美」のテキストもある。(傅奕本他)

(52) 「人」——乙本に依る。甲本不明。各本この字なし。「[20]はこの他テキストの異同が多いが、煩雜になるので省く。

(53) 「[70]の本文。

吾言甚易知也、甚易行也、而人莫之能知也、莫之能行也、言有君、事有宗、其唯無知也、是以不我知、知者希、則我貴矣、是以聖人被褐而懷玉、

(54) 「[42]の後半を記す。(前半はA₁の文體。略。)

天下之所惡、唯孤寡不穀、而王公以自名也、物或損之而益、或益之而損、人之所教、亦議而教人、故強梁者不得死、吾將以爲學父、

(55) 「水」—甲本不明。乙本に依る。各本「柔」。

(56) 「注」—甲乙本同じ。各本「奧」。

(57) 「此」—現行各本「此道」二字。

(58) 「寵辱若驚、貴大患若身、何謂寵辱若驚、寵之爲下也、得之若驚、失之若驚、是謂寵辱若驚、何謂貴大患若身、吾所以有大患者、爲吾有身也、及吾無身、有何患、故貴爲身於爲天下、若可以托天下矣、愛以身爲天下、如可以寄天下矣、

(59) 「重爲輕根、靜爲躁君、是以君子終日行、不離其輜重、雖有環官、燕處則昭若、若何萬乘之王、而以身輕於天下、輕則失本、躁則失君、

(60) 「以道佐人主、不以兵強於天下、其事好還、師之所居、楚棘生之、善者果而已矣、毋以取強焉、果而毋驕、果而勿矜、果而毋伐、果而毋得已居、是謂果而不強、物壯而死、謂之不道、不道早已、

(61) 「夫兵者」—甲乙本同じ。王注本、河上公本「夫佳兵者」。傳奕本「夫美兵者」。

(62) 「有欲者」—甲本に依る。乙本不明。各本「有道者」に作る。

(63) 「鑿」—甲本不明。乙本「龍」の字形がわずかに讀み取れる。今、説文に見える「鑿」を取る。段注に「此與鑿音義

帛書老子文體考（小池）

同」とある。王注本「淡」。河上公本「憺」。傳奕本「憺」。

(64) 「勿美也、若美之」—甲乙本同じ。王注本、河上公本「勝而不美、而美之者」。傳奕本「故不美也、若美」。

(65) 「喪」—甲乙本同じ。各本「凶」。想爾注本は「喪」。

(66) 「莅」—甲乙本「立」。各本「泣」。「立」は「泣」の借字。

(67) 「賢貴生」—甲乙本同じ。各本「賢於貴生」。

(68) 「甚好解」—甲本に依る。乙本「甚好解」。各本「好徑」。漢書顏師古注「解、支節也」。

(69) 「人」—甲乙本同じ。各本「民」。「人」のテキストもある。

(70) 「取」—甲乙本同じ。各本「上」。

(71) 「百姓」—甲乙本同じ。各本「民」。「百姓」のテキストもある。

(72) 「不治」—甲乙本同じ。各本「難治」。

(73) 「人」—甲乙本、河上公本同じ。王注本、傳奕本他にはこの字がない。

(74) 「遠徙」—甲乙本同じ。各本「不遠徙」。甲乙本は「徙るを遠ざく」と讀む。「遠」を動詞に讀む例は(26)甲本に「不遠其輜重」と見えている。

(補記) 「老子帛書」に基づく「老子」全文の嚴密な校定・校注・譯・譯注については、更に検討を重ねた上、後日これを世に問うことができれば幸いである。